



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

El arte y la ciudadanía.
Un análisis desde el republicanismo y la
democracia deliberativa

Ángel Quintero Fernández

Tutor: Donald Bello Hutt

Departamento de Filosofía (Filosofía, Lógica y
Filosofía de la Ciencia, Teoría e Historia de la
Educación, Filosofía Moral, Estética y Teoría de las
Artes)

Curso: 2024-2025

Resumen

Este ensayo analizo el papel del arte como catalizador de la identidad ciudadana en sistemas republicanos y democráticos deliberativos, argumentando que la imagen (*eikōn*) fortalece los objetivos normativos de cohesión social y participación cívica, compartidos por republicanos y deliberativistas. Comparando liberalismo, comunitarismo y republicanismo, se defiende la superioridad de este último, fundamentado en la razón y el diálogo público, frente al instrumentalismo liberal y el relativismo comunitarista. Sin embargo, las teorías republicanas y deliberativistas descuidan el *eikōn* debido a prejuicios históricos, a saber, la crítica de Aristóteles a Platón, que reduce el arte a *mimesis* y entiende que, en Platón, lo importante es el *logos* independiente del mundo sensible, siendo este prejuicio uno que ha influido en el ideario colectivo de los filósofos, y la influencia protestante en Kant y Habermas, que priorizan el *logos* sobre una imagen que nos alejaría del *logos*. Este trabajo propone que el arte, mediante la co-creación de significados, actúa como una “cáscara” atractiva que conecta a los ciudadanos con valores democráticos y republicanos como la no-dominación y la igualdad, haciéndose cargo de las limitaciones del patriotismo constitucional de Habermas y fortaleciendo la cohesión en sociedades plurales.

Palabras clave

Ciudadanía; arte, republicanismo; democracia deliberativa.

Abstract

This essay analyzes the role of art as a catalyst for civic identity in republican and deliberative democratic systems, arguing that the image (*eikōn*) strengthens social cohesion and civic participation. Comparing liberalism, communitarianism, and republicanism, it defends the superiority of the latter, grounded in reason and public dialogue, against liberal utilitarianism and communitarian relativism. However, these systems neglect *eikōn* due to historical prejudices, namely, Aristotle’s simplistic critique of Plato, which reduces art to mimesis and assumes that, in Plato, *logos* is paramount, independent of the sensible world, a prejudice that has influenced philosophers’ collective mindset, and the Protestant influence on

Kant and Habermas, who prioritize logos as the image would distance us from it. This thesis proposes that art, through the co-creation of meanings, acts as an attractive “shell” connecting citizens to democratic and republican values like non-domination and equality, overcoming the limitations of Habermas’s constitutional patriotism and strengthening cohesion in plural societies.

Keywords

Citizenship; art; republicanism; deliberative democracy

Resumen.....	1
Palabras clave.....	1
Abstract.....	1
Keywords.....	2
Agradecimientos.....	4
Justificación.....	4
1. Introducción.....	5
2. Teorías políticas y democracia.....	8
2.1 Liberalismo y democracia de mercado.....	8
2.2 Comunitarismo y democracia como historia.....	13
2.3 Republicanismo y democracia deliberativa.....	19
3. Vínculos entre la democracia deliberativa y el republicanismo.....	25
4. La igualdad de acceso y deliberación como derecho.....	36
5. Distinción entre arte y bienestar culturales.....	44
5.1 Distinción entre valor económico y no económico.....	44
5.2 Bienes culturales.....	46
5.3 Bienes artísticos.....	48
5.3.1 La creatividad.....	50
6. El arte como catalizador de la identidad del ciudadano.....	52
6.1 El patriotismo constitucional.....	53
6.2 El error de Habermas, los sistemas republicanos y democrático deliberativos.....	58
7. El arte dentro de la filosofía política republicana y democrático deliberativa.....	60
Conclusión.....	67
Bibliografía.....	69

Agradecimientos

Antes de comenzar propiamente con el ensayo, quiero expresar mis más profundos agradecimientos a varias personas.

Deseo dar las gracias a mi familia, en especial a mí hermano, que me ha apoyado para cumplir mi deseo de estudiar esta carrera tan única e inigualable, y por sentirse orgullosa de mí por ello; a mi pareja, que ha soportado estoicamente todas mis charlas sobre filosofía y mucho más; a mis amigos, que han escuchado con atención y me han acogido cuando ha sido necesario y ahí siguen; a mis compañeros de clase, que me han acompañado en este hermoso camino; a mi tutor y maestro, que me ha guiado y ayudado siempre que lo he necesitado; y a mis otros profesores, que han dejado una huella imborrable en mí. También quiero agradecer a mi profesor de bachillerato por introducirme en esta disciplina tan fascinante; sin él, probablemente no estaría aquí.

Son tantos y tanto lo que tengo que agradecer que dedicaría horas y páginas enteras a mencionarlos uno por uno. Por ello, simplemente diré: muchas gracias a todos por todo y disculpad las molestias que haya podido causar.

Me siento privilegiado y afortunado por compartir espacio y camino con personas tan magnánimas.

Justificacion

El presente ensayo se propone explorar una pregunta: ¿puede el arte funcionar como un lazo entre los individuos que forman parte de un sistema de democracia republicana y deliberativa? Esta interrogante busca abordar el papel del arte, específicamente el arte pictórico, como un medio para fortalecer la cohesión social en el marco de los modelos republicano y deliberativo de la democracia.

Considero que, tanto los teóricos republicanos como los deliberativistas, han tendido a

priorizar el *logos*¹ sobre el *eikōn* o la imagen. Esta preferencia ha relegado el potencial de las representaciones visuales en la configuración de identidades colectivas y en la promoción de los ideales democráticos. En este sentido, este trabajo busca reflexionar sobre el papel de la imagen desde las perspectivas republicana y deliberativa, argumentando que el arte puede desempeñar un papel significativo como espacio de encuentro y unión entre los individuos en dichos sistemas. Con esta aproximación, se pretende ofrecer una visión original y novedosa que enriquezca el debate en la filosofía política, destacando el valor del arte pictórico como un instrumento para la cohesión social y la legitimidad democrática.

No obstante, es necesario introducir dos notas de caución. En primer lugar, aunque este trabajo pueda compartir puntos de contacto con la teoría del arte o la filosofía de la religión, dado que el arte se analiza como un nexo entre los individuos y se hacen referencias a debates históricos, como los surgidos entre protestantes y católicos, que han influido en pensadores como Kant o Habermas, el enfoque se limita estrictamente a la filosofía política. Las cuestiones estéticas o religiosas se abordan únicamente en la medida en que informan la discusión sobre los sistemas democráticos. Otros lenguajes artísticos, como la música, aunque potencialmente relevantes, quedan fuera del alcance de esta investigación y deberán ser explorados en futuros estudios.

Con este trabajo, se aspira a contribuir al debate filosófico-político mediante una reflexión innovadora que reivindique el papel del arte como un puente entre los individuos y los ideales de la democracia republicana y deliberativa, abriendo nuevas perspectivas para la comprensión de la legitimidad y la cohesión en las sociedades democráticas.

1. Introducción

La actualidad del problema se observa, por ejemplo, en debates políticos sobre la ubicación de ciertas obras culturales y de su impacto en la identidad cultural de los pueblos afectados por no disponer de las mismas en su lugar de origen. Por ejemplo, Grecia reclama a Inglaterra la devolución de los frisos del partenón que se encuentran en el *British Museum*², argumentando que forman parte de su historia y cultura y, por tanto, de su identidad.

Este tipo de casos se suele tratar mayormente desde una perspectiva comunitarista, ya que

¹ Entendido como discurso racional, palabra, discurso, razón, principio o pensamiento.

² Véase este enlace que trata este tema.

<https://www.lavanguardia.com/cultura/20231128/9413353/sunak-cancela-reunion-mitsotakis-raiz-comentarios-sobre-partenon.html>

apela a una identidad particular, y muestran cómo las obras culturales afectan a la identidad de una comunidad. Sin embargo, existe un ejemplo que no sólo ilustra esta relación, sino que además será uno de los casos centrales de este trabajo: una obra artística que actúa como generadora de un tipo de unión distinto del subrayado por el comunitarismo. Esta capacidad es la de cohesionar socialmente sobre la base de criterios normativos abstractos y con pretensión de universalidad, por ejemplo, los derechos, el compromiso con la democracia, etc.

El ejemplo es el siguiente: en 2003, en la ONU, Colin Powell, entonces Secretario de Estado de EE.UU., dio un discurso para justificar la invasión de Irak. En la sala donde pronunció dicho discurso se encontraba una réplica del Guernica de Pablo Picasso, la cual fue tapada con una gran cortina azul durante el tiempo en que Powell hizo su intervención.³

Al ser una organización mundial la que realizó esta acción, y ser el Guernica una obra artística en la que cualquier individuo puede sentirse representado, entonces este ejemplo no afectaría solo a una cultura específica, sino a cualquier persona que se identifique con los principios defendidos por la ONU y con el Guernica⁴. Por tanto, alguien que se sienta representado por la ONU y por ese cuadro puede reclamar que, al taparlo, se están ocultando los valores que la organización defiende y por los cuales confía en ella. Defender la guerra sobre la base de elevados ideales como la democracia y la paz, con el Guernica de fondo, era un ejercicio de cinismo. El cuadro hablaba con más fuerza que el norteamericano. Mejor taparlo y así “callarlo”.

La pregunta si la pertenencia a la comunidad política depende de criterios particularistas (lengua, religión, etc.) o universalistas (derechos, ciudadanía, dignidad, etc.) tiene una larga data en la filosofía política. Por centrarnos sólo en un ejemplo conspicuo en el periodo moderno, Rousseau escribe a D’Alembert que :

«Solo hay una naturaleza humana, estoy de acuerdo; pero modificada por religiones, gobiernos, leyes, costumbres, prejuicios y climas, se hace tan diversas que no podemos buscar entre nosotros lo que sería bueno para la generalidad de los hombres, sino lo bueno para ellos en un momento y país determinados»⁵

³ Véase

https://elpais.com/internacional/2003/01/31/actualidad/1043967604_850215.html

⁴ Esto se debe a que la ONU es una organización internacional en contra de la guerra, razón por la cual existe dicha réplica en su sede.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos* (Madrid: Tecnos, 2009), p 21.

Aquí ya se observa una sospecha respecto del proyecto universalista de la Ilustración, y un argumento a favor de los sistemas comunitaristas.

Pero, en contra de esta idea encontraríamos, por ejemplo, a Jürgen Habermas⁶ quien ha escrito acerca de cómo en un sistema deliberativo puede encontrarse un lazo entre individuos en la constitución de dicho sistema. En el mismo sentido, Kant dice «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo se convierta en ley universal»⁷ estando así en contra de lo que Rousseau sostuvo en esa carta.

Este trabajo se posiciona en favor de la alternativa kantiana. El camino hacia dicha conclusión estará pavimentado por el estudio de autores clásicos y contemporáneos, por ejemplo, Kant, Habermas, Félix Ovejero y Donald Bello para sustentar el grueso de la argumentación de este trabajo, con el fin de buscar una solución a los contraargumentos que los comunitaristas y liberales plantean contra los sistemas republicanos y deliberativos.

No obstante, la cohesión social que puede generar una constitución y los derechos y libertades en ella plasmados, es más débil en comparación con el idioma o la religión. Cualquier equipo de fútbol genera más pasiones que el Estado democrático de derecho. Pero eso no quiere decir que no haya formas de que ciertas categorías normativas abstractas puedan mover corazones, en pro de una cohesión social necesaria para la existencia de una democracia deliberativa preocupada por evitar la dominación. Es por eso que, los ciudadanos, pueden llevar impreso ciertas obras de arte en la ropa porque los representa o también en sus casas por el mismo motivo. Sin embargo, veo más complicado que alguien tenga expuesta en el salón de su casa la Constitución de su país sólo porque se sienta representado por ella.

El arte es una forma. Por ello, propongo el arte como una ayuda que puede promover un vínculo más sólido, ya que los individuos de un sistema republicano o deliberativo pueden encontrar un punto de encuentro común en él. Sus valores coincidirían con los valores representados en la obra de arte, los cuales, a su vez, estarían alineados con los del sistema republicano o deliberativo.

2. Teorías políticas y democracia

⁶ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta, 2005) y/o Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 1999).

⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2021), p 126.

Este apartado explica tres de las corrientes más importantes dentro de la teoría de la democracia contemporánea, a saber, el liberalismo que fundamenta la democracia en su valor instrumental o de mercado⁸; el comunitarismo que la fundamenta en su valor histórico⁹ y el republicanismo que fundamenta la democracia en su valor epistémico o deliberativo¹⁰.

Por razones que esgrimiré más adelante, me decantaré por la corriente republicana.

2.1 Liberalismo y democracia de mercado

El liberalismo es una corriente de la filosofía política moderna que presupone en su seno una premisa, a saber, «que la autoridad política y la ley deben ser justificadas.»¹¹ Y si se espera que los ciudadanos se contengan a sí mismos, limiten su libertad, y más aún que acepten la autoridad de otra persona institución, tiene que existir una justificación para ello.¹²

Este tipo de perspectivas «entienden -y fundamentan- la democracia al modo como se da cuenta y se justifica un artefacto»¹³. Es decir, la democracia sería una herramienta que serviría para un cierto fin, igual que, por ejemplo, un bolígrafo es una herramienta que sirve para escribir.

Siguiendo a Ovejero, este tipo de corrientes suelen «utilizar argumentos que guardan similitudes con ciertas defensas -no muy refinadas, todo hay que decirlo- del mercado».¹⁴ Por tanto, los votantes, igual que los consumidores, se encontrarán ante distintas alternativas y decidirán en función de sus gustos o inclinaciones, de modo que el resultado final, que sería

⁸ Félix Ovejero Lucas, “*Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia*,” Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho 10 (1991), p. 309–355.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Traducción propia de Courtland, Shane D., Gerald Gaus, and David Schmidtz, “*Liberalism*,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>>

¹² *Ibid.*

¹³ Félix Ovejero Lucas, “*Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia*,” Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho 10 (1991), p. 314.

¹⁴ *Ibid.*

una elección social, reflejaría lo que más personas prefieren. De esto se sigue que «la democracia se presentaría como un modo de reunir las preferencias en una voluntad general».¹⁵

En esta corriente las preferencias individuales serían algo privado y presupuesto y no nacerían del debate ni de la participación política. El ámbito público de la democracia es, por tanto, reducido porque lo relevante son las preferencias que cada individuo tenga con carácter previo al voto y a la agregación de las preferencias en él expresadas

A esto se le suma que se suman esas elecciones privadas, formadas con el carácter previo al proceso democrático, con el bienestar común o con el enfrentamiento entre los distintos intereses particulares.

La democracia sería entonces una herramienta neutral, que no respondería a unos intereses particulares. Sería como un sistema de reglas que reduce muchas voluntades a unas pocas.

Esta herramienta, a la que llamaríamos democracia, se fundamentaría en que hace posible que se reduzcan las preferencias individuales a esa voluntad general, que surge como resultado del proceso, y la lleve a la práctica, obteniendo así unos resultados, por ejemplo: identificar a los más capacitados, alcanzar la mayor utilidad social, conseguir un equilibrio pacífico. Por tanto, lo que se valora y da sentido a ese conjunto de reglas que forman la democracia es su capacidad para llegar a un objetivo final. Es el objetivo final lo que realmente importa y se valora, son tanto sus efectos y eso motiva a dicha creación del instrumento democrático. Es «el objetivo es el que da sentido a la construcción del instrumento».¹⁶

La democracia, desde esta perspectiva, se concibe como una herramienta más, similar a cualquier otro utensilio, cuya justificación radica en que el objetivo que persigue es siempre legítimo y en que el instrumento debe lograr dicho objetivo de la forma más eficiente posible.

Así las cosas, la democracia tiene dos aspectos: uno moral y uno de carácter fáctico o empírico, ya que establece una conexión causal entre el instrumento y el resultado que produce. En consecuencia, dado que las consideraciones morales recaen exclusivamente en el propósito, la democracia no tiene una dimensión moral intrínseca superior a la que podría tener un bolígrafo o cualquier otro utensilio. Debido a esto «desde el punto de vista moral, lo realmente importante, lo discutible o justificado es el estado final»¹⁷ Y, desde el punto de vista empírico, sólo se podría discutir el mecanismo en base a si permite o no la obtención de resultados deseados. Por tanto, lo mejor es buscar el mejor mecanismo posible. Entonces, si la democracia

¹⁵ *Ibib.*

¹⁶ *Ibib.*, 315

¹⁷ *Ibib.*

no llegase a servir para ello, se debería buscar otro instrumento que sí logré el objetivo de la mejor de las maneras posibles.

Debido a esto, la justificación democrática, desde la resolución de conflictos, exigiría lo siguiente: que existiese una relación causal empírica entre la democracia y la resolución de conflictos; que dicha unión sea óptima respecto al objetivo que fundamenta la democracia y también que la solución de conflictos sea buena o interesante.

Así pues, la fundamentación instrumental quedaría justificada porque:

Primero: «la fundamentación es interna al plano axiológico: arranca desde premisas morales más básicas, anteriores sólo en sentido lógico, no histórico o epistémico.»¹⁸ Es decir, que toda moralidad responde, por necesidad, a una utilidad, y esta debe ser la más alta y eficiente posible. Responderían entonces a argumentos del tipo “la libertad de X (dando igual que sea de cátedra, reunión, prensa, de opinión, pensamiento, conciencia, religión, residencia...) es útil porque Y (dando igual lo que sea mientras seas la mejor y más eficiente de las utilidades).

Segundo: hay «cierta ambigüedad inevitable de la primera premisa, con aquella que establece una vinculación entre el valor que justifica (X) y lo que se justifica (Y), entre la utilidad y la democracia, por ejemplo».¹⁹ Está ambigüedad nacería principalmente al justificar instituciones, ya que requieren una caracterización que las identifique pues «En principio, la caracterización de lo que se justifica debe ser independiente de la perspectiva justificatoria».²⁰ Dicho de otra manera, debemos justificar antes la democracia para poder justificar, posteriormente, cualquier resultado que nos dé. Pero «la propia caracterización instrumental de la democracia impone una referencia a los objetivos, que es, de facto, a la vez que una teoría de la democracia, una justificación del porqué de la democracia».²¹ Por tanto, según Ovejero, para justificar la democracia desde un criterio moral, primero necesitamos una teoría que defina qué es la democracia, es decir, necesitamos una caracterización clara de sus rasgos. Sin embargo, la definición de la democracia incluye implícitamente sus objetivos, lo que mezcla la caracterización con la justificación. Esto hace que la justificación moral sea circular y débil, ya que la definición ya asume los fines que se supone debe probar.

Debido a lo anterior, Ovejero sostiene que la perspectiva de la fundamentación instrumental fracasa en fundamentar moralmente la democracia. De manera más analítica, las razones son las siguientes:

¹⁸ *Ibib.*, 318

¹⁹ *Ibib.*

²⁰ *Ibib.*, 319

²¹ *Ibib.*

En la medida en que descansa sobre una justificación instrumental, la concepción liberal de la democracia fracasa porque sus objetivos (como la utilidad) se toman como moralmente legítimos sin justificarlos.

Segundo porque la democracia se caracteriza por los fines que logra. Por ejemplo, es lo que maximiza X, por lo que mezcla la definición con la justificación.

El tercero se debe a una circularidad al incluir los fines morales en la definición, la democracia resulta moral por su propia definición, haciendo que la justificación sea trivial y vacía.

Y cuarto, si la moralidad de la democracia ya está estipulada, intentar justificarla moralmente es inútil, porque no se añade nada nuevo.

En esencia, esta perspectiva convierte la fundamentación moral en un ejercicio tautológico, donde la democracia es buena porque se define como algo que logra fines buenos. Esto la hace que, la democracia, sea moralmente vacía.

En palabras de Ovejero la consecuencia sería que «es el carácter escasamente moral de la democracia en la fundamentación instrumental»²² Que se presentaría de varios modos:

El primero de ellos sería que «La fundamentación instrumental deja la moral fuera de la democracia»²³ Pues justifica la democracia mediante «juicios fácticos»²⁴ Esto sería, por ejemplo, que la democracia produce un resultado y un «juicio moral» que sería el resultado deseable. Esto nos lleva a que la reflexión moral recaiga, en último término, en los fines y no en el procedimiento convirtiéndolo en un medio reemplazable. Como resultado, está fundamentación de la democracia no fundamenta moralmente la democracia. La discusión moral ocurre fuera de ella, en un debate general sobre valores.

Está línea de fundamentación trivializaría la democracia al reducirla a una herramienta sin valor normativo intrínseco, haciendo que su justificación moral dependa enteramente de los fines, que no son específicos de la democracia.

El segundo implica «La vinculación entre democracia y moral es circunstancia»²⁵ donde la relación entre la democracia y los fines que persigue (bienestar o estabilidad entre otros) es débil, ya que depende de la eficacia relativa de la democracia como medio. Se justifica la democracia porque es el mejor medio para lograr un determinado fin. Pero se admite implícitamente que otro sistema podría ser más eficaz, haciendo que la democracia sea

²² *Ibib.*, 221

²³ *Ibib.*

²⁴ *Ibib.*

²⁵ *Ibib.*

prescindible y reemplazable. Sí la democracia es así, entonces puede cambiarse por cualquier sistema que logre los mismos fines de manera óptima.

También presenta una debilidad dicha unión en el vínculo entre la democracia y la moralidad porque no puede sostener «la intuición moral que asocia inseparablemente democracia a progreso moral».²⁶ Esto asociado a que, la democracia, es reemplazable por otro sistema más eficaz, permite entonces separar la democracia de la idea de progreso, pero esto tiene sus problemas, a saber; que nuestra intuición moral asocia la democracia con avances éticos; separar la democracia del progreso moral es incomprensible, porque no sabemos cómo concebir una sin el otro y también al permitir dicha separación, debe explicar cómo es posible, pero no lo logra, lo que evidencia su incapacidad para fundamentar moralmente la democracia.

Se puede decir que, esta fundamentación, no sólo trivializa la democracia al hacerla un instrumento contingente, sino que también falla en explicar una conexión intuitiva fundamental entre la democracia y el progreso moral, debilitando aún más su fundamentación.

Y tercero «Para la fundamentación instrumental la democracia aparece como un conjunto de reglas que permiten obtener la voluntad general a partir de voluntades individuales.»²⁷ Esto hace que exista una reducción de la democracia a una especie de termoscopio neutral que registra preferencias y las convierte en una voluntad general, sin evaluar su contenido moral. Esto funcionará para gustos o para los intereses, pero no para elecciones morales. Por tanto se comete una falacia al tratar todas las elecciones como equivalentes, ignorando que elegir un sistema de vida no es lo mismo «que elegir un postre»²⁸. Y, al reducir las elecciones a gustos subjetivos, sin necesidad de motivos, la fundamentación moral equipara decisiones triviales con decisiones morales. Dejando a la democracia sin defensas normativas e incapaz de ser justificada moralmente, ya que todas las preferencias son igualmente válidas, conduciendo a un relativismo que trivializa las decisiones democráticas.

A su vez, al desvincular las preferencias de la argumentación, se vacía de sentido el concepto de mayorías y minorías, ya que las mayorías no reflejan razones morales o racionales, sino solo gustos subjetivos. Sin razones, la idea de que “la mayoría tiene razón” pierde potencia, porque la fundamentación instrumental elimina la razón del proceso democrático. Es así como la democracia no solo carece de un valor moral intrínseco, sino que, ni siquiera es un espacio para la reflexión moral, ya que sus decisiones no tienen contenido ético. Como resultado tenemos que, la fundamentación instrumental, convierte la democracia en un proceso

²⁶ *Ibib.*

²⁷ *Ibib.*, 322

²⁸ *Ibib.*

técnico, irrelevante para la moralidad e incapaz de ser justificada como un sistema normativamente superior.

Por tanto, se puede concluir que, la perspectiva instrumental tiene unas consecuencias críticas; conduce «la democracia acaba por desembocar en un pluralismo relativista desprovisto de todo vigor moral, incapaz de aceptar razones en favor de las diferentes ideas o proyectos de vida»²⁹; reduce la libertad a un instrumento para elecciones sin sentido y la imparcialidad a una indiferencia moral; crea también una división entre un ámbito privado y un ámbito público, expulsando la reflexión moral de ambos; al tratar todas las preferencias como iguales, lleva a un nihilismo donde nada tiene valor, haciendo imposible cualquier fundamentación moral y también genera una paradoja liberal: al relativizar todo, la fundamentación instrumental socava la defensa de la libertad de elección, que es un principio central del liberalismo.

2.2 Comunitarismo y democracia como historia

El comunitarismo es una corriente de la filosofía política cuya premisa inicial es:

«Que las identidades humanas están en gran medida formadas por distintos tipos de comunidades constitutivas (o relaciones sociales) y que esta concepción de la naturaleza humana debe informar nuestros juicios morales y políticos, así como las políticas e instituciones».³⁰

Dichas comunidades moldean (y su objetivo es hacerlo) nuestras ideas morales y políticas. Además, los individuos, tienen la obligación de servir y respaldar dichas comunidades pues, sin ellas, se encontrarían confusos, aislados y sin poder emitir ni un solo juicio moral o político, pues, es la comunidad lo que los informa.

En el anterior punto expliqué la visión que tendría aquella persona que siga una visión instrumental de la democracia. Dicha persona se podría decir que es un empresario de la democracia pues, siempre está buscando el máximo rendimiento para alcanzar un fin concreto y, en caso de no ser rentable, deshacerse de ese método y buscar otro. Siguiendo a Ovejero, estamos ahora ante un historiador y no ante un empresario.

²⁹ *Ibid.*, 323

³⁰ Traducción propia de Bell, Daniel, "Communitarianism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/communitarianism/>>.

Esta perspectiva historicista de la democracia se centraría en los datos y el contexto que envuelven la fundamentación de la moral de los individuos que participan en ella. Esta visión entiende la democracia como algo que va variando en el tiempo y que no requiere de ningún tipo de cimiento igual que «nadie se preocupa por los fundamentos morales del Paleolítico o del Renacimiento, simples productos históricos, y tampoco nadie debería hacerlo con la democracia o el mercado».³¹ Por tanto, se debería hacer un esfuerzo en entender y explicar el cómo se da la democracia en un contexto determinado. Sin embargo, si esta perspectiva no quiere hacer de la filosofía política una filosofía de la historia «deberían, antes que otra cosa, atender a la historia menuda, a los conflictos entre sus gestores o a los escenarios morales en los que se desenvolvían».³² Debido a que atienden a momentos específicos y que depende de un contexto en específico, no atendería a un valor universal. Sería puramente particular.

La democracia sería una práctica colectiva vívida, no un sistema que se explica con principios abstractos. Su estudio requiere un enfoque narrativo, atento a los detalles sociales. Por tanto, el intento por dar un sentido a la moralidad sería por «el intento fundacionista es, él mismo, testimonio de una realidad moral fragmentada, de una sociedad que ha perdido su argamasa moral compartida.»³³ se podría entender como una pérdida de dirección por parte de la sociedad en su conjunto. Este programa resultaría ser falso para Ovejero pues, esa ruptura, sería síntoma de «la presencia de una sociedad atomizada, sin alma colectiva.»³⁴ siendo este el asunto que realmente importa.

Ovejero visualiza cinco problemas y distintos ámbitos de dicho programa fundacionalista, a saber:

1. Habría un problema de principio que la democracia es un fenómeno histórico que se narra y explica, no un ideal que se fundamenta³⁵.
2. Otro problema se encuentra en el procedimiento donde la mirada moral debe comprender la democracia en su contexto cultural, no evaluarla con principios universales³⁶.

³¹ Félix Ovejero Lucas, “*Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia*,” Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho 10 (1991), p. 325.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, 326

³⁶ *Ibid.*

3. También tendría problemas metafísicos pues los individuos no son agentes abstractos; sus preferencias son parte de su identidad, moldeada por su contexto histórico³⁷.
4. Hay problemas de asunto porque la democracia no es un escenario de negociación de preferencias, sino un modo de vida compartido; la necesidad de principios universales refleja una falta de cohesión moral³⁸.
5. Por último, de vacuidad o incluso de consistencia porque elegir sin criterios lleva al relativismo y al nihilismo, haciendo una labor de zapa hacia la libertad y el propio objetivo del proyecto de dar razones para la democracia³⁹.

Serán en estos problemas en los que se centrarán todos aquellos que busquen defender una fundamentación histórica de la democracia.

Para esta perspectiva la democracia no es un instrumento neutro que sirve para negociar las preferencias de cada uno. La democracia es «una cultura en sentido fuerte, antropológico... impregnan las decisiones de las gentes y que en su conjunto dotan de significación a las relaciones entre las gentes». ⁴⁰Tampoco es un procedimiento para elegir valores, sino una forma de estar en ellos, garantizando la cohesión no por cálculo, sino por compromiso auténtico. La justificación es entonces histórica pues, como ya dije, consiste en comprender la democracia en su contexto cultural, no en evaluarla con principios abstractos. Además, en contra posición con la visión instrumental, los valores democráticos no se eligen por sus resultados; tienen significado porque se viven sin calcular beneficios, lo que los hace auténticos y efectivos.

Se puede decir entonces que, la democracia, es un modo de vida colectivo, no como un escenario neutro o un sistema abstracto, como es el caso de la fundamentación instrumental. Al igual que pasaría en cualquier otra cultura, las personas no conviven en ella, sino que viven democráticamente, inmersas en una cultura que define sus relaciones y su identidad. Pero no es universal ni un espacio pasivo o neutral donde coexisten otras culturas; es el centro activo que da sentido a la vida colectiva. Se podría ver como un medio ambiente vivo donde, las distintas comunidades se interrelacionan, generando así en ellas una idea de hogar. Se deriva de esto, entonces que, la democracia y las comunidades, se afectan de forma mutua y bilateral.

Por tanto, la democracia, es un proceso ligado a la cultura y la historia de cada patria que cada comunidad habita. Se rechaza entonces una fundamentación comunitaria normativa, porque la democracia no se deriva de valores previos o universales. La historia es fundamental

³⁷ *Ibib.*

³⁸ *Ibib.*, 327.

³⁹ *Ibib.*

⁴⁰ *Ibib.*

y se superpone sobre la lógica, comparando la democracia con un proceso natural, no es un sistema artificial que requiera un diseño teórico o práctico. Se entiende la democracia desde un entramado de valores interconectados, no se busca justificarla con axiomas. Es algo tan unido y natural para los individuos de la comunidad que no es necesaria una justificación.

La pregunta deja de ser el por qué y pasa a ser el cómo porque, el por qué, ya se da por sabido, pero no el cómo. La tarea intelectual pasa entonces a ser descriptiva, narrando las prácticas democráticas en su contexto cultural, no fundamentándola en valores universales. La democracia tendría, desde esta perspectiva, una caracterización esquemática, pero útil para capturar un enfoque narrativo y contextualista rechazando así las justificaciones normativas y las definiciones utilitarias, priorizando la comprensión de la democracia en su contexto cultural. Es necesario entonces integrar al estudio muchas otras disciplinas para poder comprender bien lo que es la democracia formando un sistema interconectado, sin jerarquías, que sostiene la identidad cultural de la comunidad. Su flexibilidad permite integrar perspectivas diversas bajo un marco común, centrado en la experiencia cultural. La democracia es una totalidad determinada, un entramado de valores y prácticas que forman una configuración única, sin una base fundamental y universal en la cual deba apoyarse. Es así como «El «por qué democracia» no se contesta operativamente, sino desde «totalidades concretas», al modo del historiador»⁴¹

Se podría decir entonces que «La fundamentación histórica abandona cualquier ilusión trascendental, cualquier intento de asentar principios (morales, epistémicos o teóricos) desde los que anclar la argumentación».⁴² Esto se debe a que se centran en los valores propios de la comunidad como guía para la acción. Los individuos son derivados de su contexto y su identidad está intrínsecamente ligada a la comunidad, dando así más relevancia al autoconocimiento de cada individuo de pertenecer a X o Y cultura que a las preferencias de cada uno. A su vez, los valores democráticos, pasan a ser una forma de vivir en esa cultura y no un conjunto racional o arbitrario.

«Sin embargo» advierte Ovejero «la perspectiva historicista resulta menos brillante en sus tesis positivas que en sus críticas».⁴³ Aunque destaca al criticar visiones normativas e instrumentales, sus afirmaciones sobre la moral y la democracia presentan tensiones fundamentales. Esto se debe a que combina afirmaciones históricas (los valores son productos

⁴¹ *Ibib.*, 328

⁴² *Ibib.*, 330

⁴³ *Ibib.*

del contexto), normativas (las sociedades modernas son deficientes por carecer de valores profundos), y metodológicas (los juicios universales son imposibles), que son incompatibles, debido a que, si la universalidad es imposible, no se puede criticar que, las sociedades modernas, no tengan valores. Dicha contradicción se refleja en la democracia, vista como una práctica de negociación, criticada por su atomismo, pero sin posibilidad de justificación universal. Esto genera una tensión que sugiere que esta perspectiva engloba visiones comunitarias diversas, pero su incoherencia limita su capacidad para ofrecer una teoría sólida. Esto genera que las críticas sean más robustas que sus propuestas, que enfrentan desafíos cercanos a la inconsistencia.

Aparte de esta inconsistencia que sea daría en el propio corazón del comunitarismo, es importante destacar que, la perspectiva del historiador puede terminar teniendo las mismas dificultades que la anterior, a saber, la del empresario.

Las razones las discute Ovejero, a saber, que: no proporciona criterios claros para evaluar la validez de las prácticas democráticas, relativizando su valor según el contexto; desliga la democracia de principios éticos sólidos, tratándola como una expresión cultural variable; propone una visión simplista de los individuos, definidos únicamente por su comunidad, ignorando su reflexividad; habría un relativismo que trivializa el valor moral de la democracia, similar al que critica en otras perspectivas y falla en establecer una base ética robusta para la democracia, dejando sin resolver su legitimidad moral.

Respecto al primer problema Ovejero destaca que «La historia explica, no justifica».⁴⁴ Esta visión falla en proporcionar una base ética para la democracia debido a su enfoque exclusivamente descriptivo, esto la hace insuficiente para defender la democracia como un ideal ético. Todo ello debido a que se limita a narrar la democracia como una práctica cultural contextual, sin evaluar su valor moral. Además, justificaría cualquier sistema político por su existencia histórica, cayendo en un relativismo que valida todo, todo ello sin ofrecer criterios para distinguir entre prácticas democráticas y no democráticas. Esta relativización de la democracia, la despoja de un significado ético, excluyéndola de la reflexión moral.

Al segundo dice «no hay, por tanto, una vinculación fuerte entre democracia y moralidad».⁴⁵ Esto se debe a que carece de una conexión sólida con principios éticos, limitándose a reflejar valores culturales temporales, compartiendo así con la perspectiva instrumental la visión de la democracia como un sistema transitorio, dependiente de condiciones específicas. Por tanto, si

⁴⁴ *Ibib.*, 331

⁴⁵ *Ibib.*, 332

las condiciones no la necesitan, la democracia es algo totalmente reemplazable o superada por cualquier otro sistema que se desarrolle en la historia.

Respecto al tercero Ovejero argumenta «La confianza en los valores no arranca de una consideración razonada que juzga imposible, por trascendental, sino del cobijo afectivo y referencial que proporcionan».⁴⁶ Ovejero critica que, los individuos, adoptan los valores comunitarios por un apego emocional, no por una reflexión racional, disolviendo la elección moral en condicionamientos sociales. Además, estarían moldeados completamente por su contexto, convirtiéndose así en agentes sin responsabilidad moral, incapaces de elecciones éticas autónomas.

Como ya dije previamente las preferencias, esenciales para la democracia, carecen de dimensión ética en la justificación histórica, determinadas por la biografía cultural, como los gustos en la perspectiva instrumental. También la confianza en los valores surge de la pertenencia cultural, no de una deliberación, evaluándose sólo por su alineación con normas comunitarias. Además, la justificación histórica cae en una paradoja, porque, por un lado, afirma que los valores compartidos dan sentido a la vida de los individuos al proporcionarles identidad y propósito. Y, por otro lado, admite que los individuos pueden realizar acciones significativas para la comunidad sin que estas tengan sentido para ellos personalmente. Pero, para tener sentido, el individuo debe creer en ello sea falso o no. Sin esta apropiación personal, las acciones carecen de significado para el agente, convirtiéndolo en un autómatas que actúa sin propósito propio, similar a los individuos alienados en sociedades modernas fragmentadas. Esta paradoja revela una inconsistencia: promete sentido a través de los valores comunitarios, pero al eliminar la agencia individual, arriesga un nihilismo donde las acciones valiosas son vacías para los individuos.

Y, para finalizar, en el cuarto problema Ovejero dice que «La crítica comunitarista de la fundamentación histórica arranca con antropologías cabales, con conocimiento social indiscutible: somos hijos de nuestro tiempo en nuestros gustos, elecciones y problemas».⁴⁷ Acertadamente, la perspectiva histórica, critica a la fundamentación instrumental por ignorar que los individuos están moldeados por su contexto histórico, formando sus identidades en las relaciones culturales. Al reconocer que, el lenguaje y la historia, configuran nuestras preferencias, le permite tener un marco sólido frente al irrealismo de la fundamentación instrumental. Sin embargo, concluye erróneamente que los individuos están completamente

⁴⁶ *Ibib.*

⁴⁷ *Ibib.*, 334

determinados por su contexto, negando su capacidad para revisar racionalmente sus preferencias. Tanto la razón y el lenguaje permiten superar limitaciones culturales, permitiendo a los individuos cuestionar su identidad y valores. Por tanto, la validez de las preferencias depende de un proceso racional, no de su origen contextual, abriendo la posibilidad de una fundamentación ética.

Cómo recapitulación diríamos que el comunitarismo sostiene que las identidades humanas se forman en comunidades, moldeando juicios morales y políticos. Los individuos deben servir a estas comunidades, esenciales para su orientación. Frente a la visión instrumental de la democracia, que busca eficiencia, la perspectiva historicista de Ovejero la ve como una práctica cultural viva, no un sistema abstracto. Rechaza principios universales, narrando la democracia en su contexto histórico. Ovejero identifica problemas en fundamentaciones universalistas: la democracia es histórica, contextual, no negociadora de preferencias, y su justificación universal refleja fragmentación moral. Sin embargo, esta visión historicista cae en relativismo, desvincula la democracia de la ética, simplifica a los individuos como productos de su comunidad y genera paradojas al negar la agencia individual. Aunque critica bien el instrumentalismo, su incoherencia limita su solidez, negando la reflexión racional para superar el contexto cultural.

El siguiente punto lo dedicaré a explicar la posición del republicanismo y la democracia deliberativa, sus ventajas y mi inclinación hacia esta visión.

2.3 Republicanismo y democracia deliberativa

El republicanismo es una corriente dentro de la filosofía política donde existen dos líneas principales.

La primera línea, más clásica, encontraríamos autores como Nicolás Maquiavelo o Cicerón. En esta corriente:

«Los escritores de esta tradición enfatizan muchas ideas y preocupaciones comunes, como la importancia de la virtud cívica y la participación política,

los peligros de la corrupción, los beneficios de una constitución mixta y el imperio de la ley, etc».⁴⁸

Y la segunda línea de republicano más contemporáneos, los a veces llamados «republicanos cívicos».⁴⁹ que entenderían que «el valor republicano supremo es la libertad política, entendida como no-dominación o independencia del poder arbitrario».⁵⁰ Entre los cuales se encontraría, por ejemplo, Philip Pettit, Quentin Skinner, Frank Lovett, José Luis Martí, entre otros.

El republicanismo tendría, siguiendo a Ovejero, una «fundamentación como principio».⁵¹ Ovejero destaca que «la perspectiva epistémica es antes que otra cosa una perspectiva metafísica».⁵² Esta perspectiva se presenta inicialmente como una visión que exalta la democracia como un ideal permanente. Eleva la democracia a un estándar fundamental, no subordinado a criterios externos, sino como un valor último para evaluar sistemas políticos. Además, sugiere que la democracia es un principio resistente al cambio. Por tanto, la democracia es insuperable, con una justificación exclusiva que no aplica a otros sistemas. A primera vista, parece una postura abstracta que defiende la democracia como un principio eterno, desvinculado de la historia o la necesidad de resultados prácticos. Esto contrasta con la perspectiva instrumental, que ve la democracia como una herramienta reemplazable si deja de ser útil, y con la perspectiva histórica, que la considera una práctica cultural contingente.

Esta visión de la democracia la considera un bien fundamental, no justificable por fines externos como la utilidad o el contexto cultural. Rechaza la idea de que la democracia pueda ser reemplazada por otros sistemas que funcionan más eficazmente, viendo la posibilidad de su superación en esos términos como un sin sentido. También establece una conexión necesaria entre la democracia y la moralidad, en contraste con las relaciones contingentes de la fundamentación instrumental y la fundamentación histórica. Esta visión propondría la democracia como un principio irrefutable, no como un medio para otros fines.

⁴⁸ Traducción propia de Lovett, Frank, "*Republicanism*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/republicanism/>>.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Félix Ovejero Lucas, "Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia," *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 10 (1991), p. 336.

⁵² *Ibid.*

Al mismo tiempo, la fundamentación deliberativa busca fundamentar la democracia en un principio más básico, lo que implica un valor superior que la sustenta. La relación entre el principio fundamentador y la democracia no es exclusiva, ya que un principio puede justificar múltiples sistemas, y un sistema puede derivarse de distintos principios. Esta lógica desafía la idea de que la democracia es un criterio último, ya que un valor más fundamental podría legitimar alternativas. Por consiguiente, debe resolver cómo compatibilizar la fundamentación con la insuperabilidad sin caer en incoherencias.

Se puede decir, en ese orden de cosas, que esta perspectiva:

- Rechaza declarar la democracia inherentemente buena sin razones, para evitar una postura metafísica que abandone la fundamentación racional.
- Descarta justificaciones utilitaristas que la subordinen a fines externos.
- Propone una fundamentación simultánea, identificando la democracia con un valor inseparable, como las condiciones para la reflexión ética, en un plano epistémico.
- Asocia la democracia con el ejercicio de la eticidad, el proceso deliberativo para definir valores morales, sin derivarla de un principio superior.
- Evita tautologías al situar la justificación en un plano externo, asegurando una fundamentación sustantiva y no circular.

Entonces, fundamenta la democracia como el espacio deliberativo de la eticidad, preservando su insuperabilidad y vínculo moral sin recurrir a principios metafísicos externos ni utilitarios que la subordinan a su posible capacidad de maximizar la utilidad general. Y, a su vez, no relativizaría la democracia al no vincularla a un contexto determinado.

Esta fundamentación cimienta la democracia comparándola con la ciencia y la razón porque no se justifica sólo por sus resultados ni por principios superiores, sino por ser el marco que define la legitimidad y la corrección de los procedimientos mediante los cuales se decide o se conoce. Es cierto que produce resultados valiosos, pero su valor no depende de estos, ya que los resultados están ligados a su ejercicio. Es el procedimiento, entonces, el estándar que permite evaluar decisiones políticas, del mismo modo como la ciencia evalúa el conocimiento o la razón de las decisiones. . Es decir, del mismo modo que para la ciencia lo importante es cómo se conoce antes de qué es lo que se conoce, el deliberativista acepta los resultados de un procedimiento democrático antes por el cómo se han producido que por qué es lo que han generado. Estamos inmersos en la democracia como en la razón, ya que constituye el lenguaje para entender la legitimidad política. De este modo su práctica y su valor se refuerzan

mutuamente, fundamentando la legitimidad de los resultados sin recurrir a fines externos ni trascendentales.

Se podría decir que la deliberación fundamenta la democracia como un proceso republicano que permite la revisión de preferencias y la transformación de la identidad y donde se vincula la democracia a la formación de juicios morales, esenciales para definir la buena vida. Además, revisar racionalmente las preferencias implica transformar la identidad, ya que ambas están entrelazadas. Esto superaría cualquier determinismo al permitir la revisión racional, preservando la agencia individual. La política entonces se concibe como un espacio de automodelación, donde elegir preferencias racionalmente es elegir el carácter. Asimismo, en esta concepción de la democracia se exige un compromiso con la argumentación, donde los individuos están abiertos a cambiar sus juicios si las razones lo justifican, obligando a revisar preferencias y evaluar la vida.

La democracia se identificaría entonces con principios republicanos como autonomía, deliberación pública, información, y revisión racional, en lugar de ser concebida como una mera agregación de intereses. Todo esto unido a una voluntad general republicana que combina la formación y agregación de juicios, abierta al diálogo racional y la justificación, dichos procedimientos que aseguran la formación adecuada de juicios morales. A su vez, esta concepción considera a la democracia como el proceso político que legitima decisiones colectivas mediante la deliberación, no sólo la votación. Es, por tanto, el espacio que legitima decisiones morales, superando las limitaciones de otras perspectivas que, a su vez, permite interpretaciones diversas, desde descubrir verdades morales hasta construir creencias correctas, según la concepción ética. Esta línea criticaría a democracia competitiva de la fundamentación instrumental, que reduce las preferencias a deseos fijos sin espacio para la argumentación o transformación pública.

Este proceso deliberativo prefiere una interpretación constructivista, donde la democracia produce juicios éticos válidos, no verdades absolutas, alineándose la democracia con la ciencia, que avanza mediante la revisión racional y la mejora de teorías, no por poseer la verdad definitiva. Ambos ámbitos avanzan hacia la verdad, ya sea moral, ya sea empírica, mediante procedimientos racionales, aceptando la incertidumbre como consecuencia de un compromiso con un principio de humildad epistémica. Para ambas, tanto el valor de la ciencia como el de la democracia, reside en la calidad de sus procedimientos, que generan los mejores conocimientos o creencias disponibles. Reconociendo a su vez que no existen criterios externos para la verdad o la corrección moral, haciendo de la ciencia y la democracia los únicos marcos racionales para

sus respectivos dominios y estableciendo la democracia como un proceso autolegitimante, donde los procedimientos deliberativos aseguran la legitimidad moral, superando enfoques utilitarios y relativistas. Haciendo Esto provoca que los juicios morales son válidos porque se forman mediante un diálogo racional, autónomo, y revisable, no porque reflejen verdades absolutas. En ningún momento se niega las identidades contextuales, , propias de las dos primeras teorías de la democracia que hemos revisado, pero pueden transformarlas mediante la revisión racional de sus preferencias en la deliberación, afirmando que la voluntad general surge sólo del diálogo racional. Esta perspectiva supera el utilitarismo de la primera y el relativismo de la segunda en virtud de las siguientes consideraciones:

1. La primera es porque «reconoce un genuino problema de fundamentación».⁵³ En contraposición con la fundamentación instrumental que ve democracia como una herramienta para alcanzar fines utilitarios, limitando su dimensión moral a los resultados, no al proceso y con la fundamentación histórica que considera la democracia un producto cultural que se explica históricamente, sin justificarla moralmente ni vincularla a la racionalidad práctica, esta fundamentación sitúa la democracia como el espacio deliberativo donde se forman y justifican juicios morales mediante procedimientos racionales, integrando moralidad y racionalidad. Se reconocería la democracia como un ejercicio intrínsecamente moral, no sólo un medio o una práctica contingente.
2. La segunda es que «proporciona una genuina justificación, esto es, que abarca a la democracia y únicamente a la democracia».⁵⁴ Esta perspectiva fundamenta la democracia como el marco indispensable para la racionalidad práctica, análogo a la gramática o la lógica, insuperable porque define la legitimidad moral. Esto debido a que sus procedimientos deliberativos, propios de la democracia republicana, encarnan principios morales, siendo los únicos medios para formar preferencias legítimas y concepciones de la buena vida compatibles con el desacuerdo profundo, razonable y legítimo que existe alrededor del contenido de los mismos. Esto contrasta con la visión instrumental que ve la democracia como un mecanismo contingente para tomar decisiones, justificando otros sistemas si son más eficaces y permitiendo abandonar la democracia. Contrasta, también, con la concepción histórica que explica la democracia

⁵³ *Ibid.*, 343

⁵⁴ *Ibid.*, 344

como un producto cultural, justificando cualquier sistema histórico y perdiendo su valor si el contexto cambia.

3. El tercero se debe a que «La fundamentación epistemológica captura la pertinencia de la fundamentación instrumental y el realismo de la fundamentación histórica».⁵⁵ Está fundamentación reconoce, como la fundamentación instrumental, que la democracia implica tomar decisiones colectivas, pero rechaza que sea solo un mecanismo útil, exigiendo que las acciones tengan sentido social y personal. La fundamentación instrumental fallaría al no requerir razones para las preferencias, reduciendo la política a una actividad indiferente que no fomenta la autorrealización. A su vez, adopta el realismo de la fundamentación histórica, aceptando que las elecciones están moldeadas por la historia, pero evita su relativismo al permitir la evaluación racional entre perspectivas. Tanto la fundamentación instrumental como la histórica permitirían acciones valiosas para la comunidad, pero carentes de sentido personal si no están justificadas racionalmente, limitando la autorrealización. Es necesario entonces fundamentar la democracia republicana como un proceso deliberativo donde las decisiones, respaldadas por razones públicas, aseguran sentido social, personal, y moral, logrando autorrealización y legitimidad.
4. Por último «reconoce la relatividad de los puntos de partida sin derivar en el nihilismo».⁵⁶ Esta fundamentación aceptaría, como en la fundamentación histórica, que las preferencias están moldeadas por los contextos de los individuos, pero, a diferencia de la fundamentación instrumental, no las reduce a deseos arbitrarios. Estas preferencias serían revisables racionalmente, asegurando que las acciones políticas sean significativas al estar justificadas racionalmente, fomentando la autorrealización. Con esto se establece que la argumentación racional permite un punto de llegada común, superando la indeterminación relativista y asegurando la legitimidad de la democracia criticando por un lado, la fundamentación instrumental por basar las decisiones en preferencias sin razones, vaciando la política de relevancia moral y personal y por el otro, a la fundamentación histórica, por su relativismo, que encierra a los individuos en sus contextos sin permitir diálogo racional, desconectando las acciones de su sentido personal.

En este trabajo me decanto por alinearme a esta fundamentación y línea republicana.

⁵⁵ *Ibid.*, 345

⁵⁶ *Ibid.*, 346

A modo de recapitulación diremos que, el republicanismo, es una corriente de filosofía política, que se divide en una línea clásica (Maquiavelo, Cicerón), que destaca la virtud cívica, la participación política, la constitución mixta y el imperio de la ley, y una contemporánea (Pettit, Skinner), que prioriza la libertad como no-dominación. Según Ovejero, el republicanismo fundamenta la democracia como un principio epistémico y metafísico, un valor fundamental e insuperable, no subordinado a fines utilitarios o contextos históricos, a diferencia de las perspectivas instrumental e historicista. La democracia es un espacio deliberativo para la eticidad, donde se forman juicios morales mediante procedimientos racionales, análogos a la ciencia o la razón. Este proceso, ligado a principios republicanos como autonomía y deliberación pública, legitima decisiones colectivas sin recurrir a verdades absolutas, superando el utilitarismo instrumental y el relativismo historicista. Reconoce la contextualidad de las preferencias, pero permite su revisión racional, asegurando sentido personal y social. Así, la democracia republicana fomenta la autorrealización y la legitimidad moral, integrando racionalidad, moralidad y procedimientos deliberativos.

Debido a que, la democracia y el republicanismo pueden ser entendidos como sistemas completamente incompatibles, pero, basándome en un artículo de Donald Bello Hutt defenderé que, contrario a lo que puede pensarse, la democracia deliberativa y el republicanismo pueden apoyarse de una manera instrumental.

Este artículo de Bello es quizás el que se plantea de forma más explícita la pregunta de qué relaciones existen entre los dos conceptos y si dicha conexión es necesaria o si es contingente o instrumental. Esto no quiere decir que otros autores no nos den recursos para poder hacer visibles esos puntos de unión. Pero hasta ese artículo, no ha sido explícito y tampoco preciso.

3. Vínculos entre la democracia deliberativa y el republicanismo

En este punto voy a exponer los puntos de unión que hay entre el republicanismo y la democracia deliberativa a la luz de las ideas de Bello.

Es necesario este apartado por un motivo, a saber, que cualquier republicano le resonará en la cabeza la siguiente cita de Kant:

«De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento),

con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad».⁵⁷

Bajo este prisma, la democracia, sería la única forma de las tres que Kant divisa donde es imposible realizar una constitución republicana. El filósofo de Königsberg busca separar ambas cosas al afirmar que no se debe confundir «la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir)».⁵⁸

Pero que no sean lo mismo no quiere decir que no estén vinculadas. Dichos puntos de conexión, no obstante, no son obvios y deben argumentarse. Por tanto, es menester demostrar que la democracia deliberativa y el republicanismo se dan la mano en muchos puntos. A su vez, pueden apoyarse ambos sistemas sin entrar en contradicciones desde un punto de vista instrumental. En esto me apoyo en las ideas de Bello para fundamentar estas uniones.

Bello comienza a construir el puente entre el republicanismo y la democracia deliberativa, argumentando que ambas teorías están conectadas de manera más profunda de lo que suele reconocerse. Su objetivo es mostrar que estas dos corrientes no sólo son compatibles, sino que pueden reforzarse mutuamente si se exploran sus puntos en común. El autor introduce la idea de que la democracia deliberativa puede ser un medio práctico para lograr los ideales republicanos, y viceversa. Esto genera una relación instrumental, a saber, la democracia deliberativa ayuda al republicanismo a institucionalizarse en una teoría y práctica de deliberación democrática, y el republicanismo da a la democracia deliberativa una justificación normativa sólida.

Así las cosas, Bello parte de la premisa de que no es evidente que el republicanismo, que está centrado en la libertad como no-dominación y la virtud cívica, tenga una conexión directa con la democracia en general, y mucho menos con la democracia deliberativa. Algunos teóricos republicanos ven con escepticismo la democracia⁵⁹, argumentando que los procesos democráticos podrían incluso generar dominación si no están bien diseñados. Otros consideran que la participación ciudadana activa, como la que propone la democracia deliberativa, es poco realista o excesivamente idealista. Sin embargo, Bello se posiciona a favor de quienes defienden que el republicanismo y la democracia pueden trabajar juntos de forma fructífera. En

⁵⁷ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, con una presentación de Antonio Truylol y Serra, 6.^a ed. (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), p.18.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

sus propias palabras «apoyo esta última posición y, más concretamente, sostengo que hay una relación estrecha entre la democracia deliberativa y el republicanismo».⁶⁰ Y yo también me sumo a esta idea.

El autor describe la democracia deliberativa como un modelo en el que las decisiones colectivas se toman a través de un proceso de deliberación inclusiva. Esto significa que todas las personas que puedan verse afectadas por una decisión deben tener la oportunidad de participar, ya sea directamente o a través de representantes. En consecuencia «la deliberación funciona como una justificación, así como una condición para la legitimidad de las decisiones adoptadas».⁶¹ Este proceso actúa como un ideal al que las democracias reales deberían aspirar, aunque no siempre lo alcancen plenamente.

Además, examina cómo algunos teóricos destacados de la democracia deliberativa y el republicanismo han utilizado conceptos de ambas tradiciones sin conectarlas de manera explícita. Su objetivo es mostrar que, aunque estos autores elaboran ideas relacionadas con la libertad, la deliberación y la no-dominación, no desarrollan plenamente los vínculos entre el republicanismo y la democracia deliberativa. Ejemplos conspicuos de este problema son los trabajos de Bohman, Cohen, Lafont y Mansbridge quienes, si bien usan conceptos cercanos al republicanismo, como libertad o no-dominación, pero no los conectan explícitamente.

Bohman, relaciona la deliberación con la libertad efectiva, pero no define la libertad como no-dominación republicana; Cohen habla de la libertad en la deliberación, pero no especifica su naturaleza, lo que debilita su conexión con el republicanismo; Lafont menciona la no-dominación, pero no desarrolla su relación con la deliberación y Mansbridge vincula la deliberación con la reducción de la dominación, pero no aclara si adopta una perspectiva republicana.

Es así como Bello afirma que «por el contrario, sostengo que hay vínculos instrumentales valiosos entre el republicanismo y la democracia deliberativa»⁶² lo que significa que cada teoría puede servir como un medio para alcanzar los objetivos de la otra. Esto implica que no se trata sólo de una compatibilidad teórica, sino de una conexión práctica, a saber, que la democracia deliberativa puede ser una herramienta para lograr los fines republicanos, y el republicanismo puede dar un propósito normativo claro a la democracia deliberativa. Aquí, el autor explica cómo los principios clave de ambas corrientes se complementan, argumentando que la

⁶⁰Traducción propia de Donald Bello Hutt, “Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation,” *Theoria* 84 (2018), p. 86.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 87

democracia deliberativa puede ayudar a materializar los ideales republicanos, mientras que el republicanismo ofrece una base teórica sólida para justificar la importancia de la deliberación inclusiva.

Se sostiene entonces que:

1. La democracia deliberativa es un método efectivo para prevenir la dominación y promover e institucionalizar la exigencia de virtud cívica, que son los pilares del republicanismo.
2. A su vez, el republicanismo proporciona una justificación normativa para la democracia deliberativa, al mostrar que la deliberación inclusiva es valiosa porque protege la libertad, promover e institucionalizar la exigencia de, y fomenta el compromiso cívico.

De manera más precisa, la democracia deliberativa previene la dominación al incluir a todos los potencialmente afectados, fomenta la virtud cívica mediante el debate racional y promueve la autonomía en la formación de preferencias. Por su parte, el republicanismo justifica la democracia deliberativa al mostrar que la deliberación es necesaria para garantizar la libertad como no-dominación y la autonomía.

La democracia deliberativa complementa al republicanismo en que:

- En el republicanismo, la libertad como no-dominación significa que nadie debe estar sujeto al ejercicio potencial del poder arbitrario de otros. La democracia deliberativa contribuye a esto al incluir a todas las personas afectadas por una decisión en el proceso de toma de decisiones. Si todos pueden participar y sus voces son consideradas, se reduce el riesgo de que un grupo imponga normas sobre otros.
- La democracia deliberativa requiere que los participantes ofrezcan argumentos racionales y escuchen a los demás. Este proceso refleja la virtud cívica republicana, que pide a los ciudadanos involucrarse activamente en la vida pública y priorizar el interés colectivo sobre sus deseos privados o, al menos, hacer compatible dichos intereses y preferencias privados con el interés público. Al deliberar, los ciudadanos practican esta virtud al justificar sus posiciones y considerar las necesidades de los demás.
- La democracia deliberativa promueve que las preferencias de los ciudadanos sean autónomas, es decir, que surjan de su propio razonamiento y no de la coerción o la manipulación. Esto es clave para el republicanismo, ya que la no-dominación implica que los individuos determinen sus propias decisiones sin estar sujetos a la voluntad arbitraria de otros. Un proceso deliberativo bien diseñado ayuda a garantizar que las

opiniones de los ciudadanos sean genuinas y no el resultado de presiones externas o de disonancias cognitivas derivadas de encontrarse en situaciones de dominación.

Y el republicanismo apoya a la democracia deliberativa en qué:

- El republicanismo ofrece una razón clara para valorar la deliberación inclusiva porque protege la libertad como no-dominación. Si el objetivo es una sociedad donde nadie domine a nadie, entonces un proceso donde todos participen y las decisiones se justifiquen racionalmente es esencial. Esto da a la democracia deliberativa un propósito más allá de ser un simple procedimiento; la convierte en un medio para lograr un ideal de libertad
- El republicanismo insiste en que los ciudadanos deben ser autores de las normas que los gobiernan, lo que implica que las decisiones colectivas deben reflejar sus preferencias autónomas. Deben ser también el reflejo de un procedimiento de toma de decisiones que incorpora como principio la libertad de sus participantes y la igualdad en el trato a los mismos la democracia deliberativa, al promover un proceso donde los ciudadanos razonan libremente, encarna este ideal republicano de autodeterminación.

La autonomía sería un concepto clave que une ambas corrientes. En palabras de Bello «La autonomía en el proceso de razonamiento también es una preocupación compartida por republicanos y demócratas deliberativos».⁶³ La autonomía, esto es, la capacidad de los ciudadanos para formar sus preferencias y decisiones de manera independiente, sin coerción externa, es esencial tanto para la libertad republicana, entendida como no-dominación, como para el proceso deliberativo, ya que el proceso deliberativo requiere que los participantes expresen opiniones basadas en su propio razonamiento, no en presiones externas o desinformación. Además, al exigir que los participantes del proceso den razón de sus preferencias de manera recíproca, la democracia deliberativa puede identificar y corregir preferencias distorsionadas por opresión o desigualdades, lo que fortalece la libertad y la legitimidad de las decisiones colectivas.

Para el republicanismo, la autonomía es un requisito para la no-dominación. Si las preferencias de un ciudadano están moldeadas por la opresión, la pobreza, el miedo entre otros entonces no es libre, incluso si nadie lo está interfiriendo directamente.

Para la democracia deliberativa un proceso deliberativo ideal debe proteger a los ciudadanos contra dos tipos de preferencias no autónomas, a saber «las preferencias adaptativas y

⁶³ *Ibid.*, 88

acomodaticias». ⁶⁴ Las primeras se dan cuando alguien ajusta sus deseos a lo que cree posible debido a sus circunstancias limitadas. Las segundas se dan cuando alguien internaliza su subordinación y acepta condiciones injustas porque no se le reconoce como capaz de decidir por sí mismo.

Frente a estas preferencias la democracia deliberativa fomenta que, durante la deliberación, los participantes puedan darse cuenta de que ciertas opiniones son el resultado de opresión o falta de información. A su vez, la deliberación no solo es un espacio para hablar, sino también para identificar problemas sistémicos que limitan la autonomía. Al discutir cuestiones públicas, los ciudadanos pueden proponer cambios institucionales, como políticas de educación o redistribución, que amplíen las opciones disponibles. También, al exigir que las decisiones se justifiquen con argumentos racionales oponibles a todos los participantes, la deliberación ayuda a los ciudadanos a formar preferencias basadas en la reflexión, no en la coerción o la manipulación.

Esto conecta estas ideas con el republicanismo al mostrar que las preferencias no autónomas reflejan la posibilidad de dominación. Si alguien actúa según preferencias moldeadas por la opresión, está sujeto a la voluntad de otros o a circunstancias restrictivas, lo que viola el ideal republicano de no-dominación. La democracia deliberativa, al reducir estas distorsiones, se convierte en un instrumento para lograr la libertad republicana.

Con todo Bello reconoce que la autonomía no se logra automáticamente con la deliberación. Para que los ciudadanos sean autónomos, deben existir condiciones materiales e institucionales, como acceso a la educación, información y recursos básicos. Sin estas, la deliberación podría reproducir desigualdades en lugar de corregirlas.

Una vez desarrollado todo esto, Bello afirma:

«La inferencia democrática que extraigo de esto es que el reconocimiento de preferencias distorsionadas o plenamente informadas debería ser el resultado de un proceso llevado a cabo por las personas afectadas en la mayor medida posible». ⁶⁵

Se sostiene por igual que la autonomía sólo se logra plenamente cuando los ciudadanos participan activamente en los procesos que determinan las normas que los gobiernan. Por parte

⁶⁴ *Ibib.*, 89

⁶⁵ *Ibib.*

de la democracia deliberativa, la participación implica que los ciudadanos afectados por una decisión o sus representantes se involucren en debates públicos donde puedan expresar sus puntos de vista, escuchar a otros y contribuir a la creación de reglas colectivas. Este acto de participación asegura que las preferencias de los ciudadanos sean el resultado de su propio razonamiento, no de presiones externas como la pobreza, la exclusión o la manipulación.

Dicha participación efectiva depende de condiciones materiales, por ejemplo, que existan unos recursos básicos, e institucionales, por ejemplo, de foros o asambleas inclusivas para evitar la exclusión y la dominación.

Además, los grupos privilegiados no deben controlar la deliberación, ya que su desconexión de los desfavorecidos puede perpetuar desigualdades, por tanto, todos los ciudadanos deben participar directamente.

Por otro lado, los grupos que no pueden ejercer su propia autonomía, por ejemplo, los niños, necesitan medidas específicas para desarrollar su capacidad de participación autónoma.

Cabe señalar también que la libertad republicana es colectiva y requiere un entorno institucional inclusivo donde los ciudadanos puedan reflexionar y decidir como iguales, lo que la democracia deliberativa facilita porque «la libertad no es algo alcanzable por un solo individuo, pues un individuo aislado siempre será vulnerable al poder de otros».⁶⁶

Con esto la virtud cívica en el republicanismo que se refiere al compromiso activo de los ciudadanos con el bien común, más allá de sus intereses privados. No basta con respetar las libertades de los demás, sino que, los ciudadanos deben involucrarse en la vida pública, contribuir a la estabilidad de la comunidad y trabajar para que las instituciones reflejen valores compartidos. En la tradición republicana clásica, esto podía implicar sacrificios significativos, como dedicar tiempo o recursos a la política. Pero, en la tradición clásica, esta dedicación por parte de los ciudadanos podían suponer sacrificios significativos que, hoy en día, no sé estaría dispuesto a hacerlo, por tanto «ya no pueden exigir el tipo de sacrificio que el republicanismo clásico demandaba de sus ciudadanos, al menos no con el mismo grado de legitimidad».⁶⁷

En las democracias modernas, los ciudadanos tienen múltiples responsabilidades individuales, de modo que, esperar un sacrificio constante, por decirlo con Constant «nuestra libertad, para nosotros, no puede sino consistir en el disfrute pacífico de la independencia privada»⁶⁸ no es viable ni legítimo. La democracia deliberativa ofrece una solución intermedia,

⁶⁶ *Ibid.*, 90

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Benjamín Constant, *La libertad de los modernos*, introducción, traducción y notas de Ángel Rivero (Madrid: Alianza Editorial, 2019), p. 88.

a saber, fomenta la virtud cívica a través de una participación más accesible, como asistir a foros locales, votar en referendos o contribuir a debates públicos, al tiempo que se hace cargo de la preocupación republicana de que el precio de la libertad, como señala el adagio atribuido a Thomas Jefferson, es su eterna vigilancia. Este enfoque hace que la virtud cívica sea más práctica sin perder su esencia republicana.

Para que esto suceda deben cumplirse lo siguiente:

- Que exista un acceso real y viable a las instituciones que fomenten la deliberación. Esto incluye tanto derechos formales como recursos materiales para participar. Sin acceso, la virtud cívica queda limitada a los privilegiados.
- Que exista una autonomía en sus preferencias, es decir, que las opiniones de los ciudadanos deben ser el resultado de su propio razonamiento, no de presiones externas como la pobreza o la propaganda. Esto asegura que su participación sea genuina y refleje un compromiso auténtico con el bien común.

Por consiguiente, las instituciones democráticas deben diseñarse para facilitar esta participación virtuosa.

Bello sostiene que la democracia deliberativa es un medio efectivo para cultivar la virtud cívica porque involucra a los ciudadanos en un proceso que requiere compromiso con lo público. Por un lado, la democracia deliberativa exige que todas las personas que puedan verse impactadas por una decisión participen o estén representadas. Esto fomenta la virtud cívica porque los ciudadanos deben considerar las perspectivas de los demás, no solo las suyas propias. Al participar en un foro inclusivo, los ciudadanos desarrollan un sentido de responsabilidad hacia la comunidad, lo que refleja el ideal republicano de actuar por el bien común, y por otro lado, en la deliberación, los participantes deben ofrecer razones que sean aceptables para todos, no argumentos basados en intereses egoístas. Este requisito de justificar las decisiones colectivas obliga a los ciudadanos a pensar más allá de sus deseos personales y a buscar soluciones que beneficien a la comunidad. Este ejercicio de razonamiento público fortalece la virtud cívica, ya que cultiva un compromiso con la equidad y la cooperación.

Esta participación deliberativa reduce el riesgo de dominación por dos motivos principales. El primero, da a los ciudadanos acceso a los espacios donde se toman decisiones, evitando que un grupo poderoso imponga normas arbitrarias. Y el segundo, asegura que las decisiones reflejen las preferencias de todos los participantes, lo que disminuye la posibilidad de que algunos sean ignorados o subordinados.

No obstante, se reconoce que «Hay una tensión entre la participación y la deliberación que ciertamente».⁶⁹

Esta tensión se da en , por ejemplo, en comunidades políticas integradas por millones de personas. Esto se debe principalmente porque si todos los ciudadanos participan directamente, el proceso puede volverse caótico, con debates dominados por emociones, desinformación o argumentos superficiales. La gran cantidad de participantes puede dificultar mantener un diálogo profundo y racional. Y también porque, si se prioriza un debate racional y estructurado, podría requerirse limitar la participación a grupos más pequeños de expertos, lo que excluiría a muchos ciudadanos y contradiría el principio de inclusión.

Algunos teóricos priorizan la inclusión, otros la racionalidad, y algunos ven la representación como inevitable, pero esto crea el «problema de escala».⁷⁰ Este problema se da cuando, en la democracia deliberativa, se espera que la deliberación cambie las opiniones de los participantes a través del intercambio de razones. Sin embargo, si sólo un pequeño grupo delibera, los ciudadanos que no participaron podrían no aceptar el resultado, ya que no experimentaron el proceso de razonamiento que llevó a la decisión.

No obstante, siguiendo a Urbinati, Bello, considera «esto es un falso dilema, cuya resolución depende de concebir la representación como algo más que una solución para una practicidad».⁷¹ Enfatiza que, tradicionalmente, la representación se ve como una solución práctica para el problema de escala. Sin embargo, sugiere que la representación puede ser deseable si se concibe como un mecanismo que conecta a los ciudadanos con el proceso deliberativo. Y que en lugar de exigir que toda deliberación ocurra en un solo espacio con todos los ciudadanos, Bello aboga por un enfoque sistémico, donde la deliberación se distribuye en múltiples niveles y formatos. Esto permite combinar la participación masiva con momentos de deliberación más estructurada, sin sacrificar ninguno de los dos objetivos. La representación no es solo una solución práctica, sino un mecanismo valioso que fomenta el debate, da significado al voto y mantiene a los ciudadanos involucrados. Este enfoque resuelve la tensión entre participación y deliberación al combinar inclusión gracias a un diálogo público y con racionalidad debida a una vía de representantes que articulan demandas. Está representación discursiva apoya el republicanismo al prevenir la dominación, fomentar la virtud cívica y garantizar que las normas reflejen las preferencias autónomas de los ciudadanos.

⁶⁹ Donald Bello Hutt, “*Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation*,” *Theoria* 84 (2018), p. 91.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

Consiguiendo un sistema deliberativo basado en este modelo reduce la dominación al exigir justificaciones públicas, alineándose con los ideales republicanos.

Sin embargo, el propio Donald Bello ve una posible objeción:

«Mi énfasis en la participación plantea la objeción de que parece ingenuo y/o ineficiente diseñar instituciones políticas bajo el supuesto de que los ciudadanos estarán dispuestos a involucrarse en la política».⁷²

Está sería la objeción que podría hacerle un autor como Philip Pettit.⁷³

Esto significa que, los individuos, no estarían dispuestos a dedicar más tiempo a los asuntos públicos que a sus propios asuntos privados, esto se debe a la cantidad de tiempo que se necesitaría para lo primero, quitando así tiempo para lo segundo. Ante esta disyuntiva el individuo sería egoísta e interesado se decantaría por lo segundo. Por tanto, es sensato trabajar bajo este supuesto a la hora de diseñar las instituciones políticas que bajo la premisa contraria.

Bello, responde a esta objeción, defendiendo que la democracia deliberativa no es tan poco práctica como Pettit sugiere y que, de hecho, es compatible con los ideales republicanos, cosas que Pettit cuestionaría.

El irlandés estructura su respuesta en dos niveles:

El primero sería el «nivel fundacional»⁷⁴ donde Pettit malinterpreta la democracia deliberativa. Pettit sostiene que la democracia deliberativa se basa en un compromiso con la deliberación como un fin en sí mismo, y que el consenso es su objetivo principal, mientras que el republicanismo acepta desacuerdos como algo natural y deseable, lo que hace que la democracia deliberativa sea incompatible con el republicanismo. Bello refuta esta idea, argumentando que Pettit tiene una visión estrecha de la democracia deliberativa. No todos los teóricos deliberativos como Cohen, Elster o Habermas buscan el consenso como meta principal. Por lo tanto, Bello argumenta que Pettit exagera las diferencias entre republicanismo y democracia deliberativa en el nivel fundacional. Ambas teorías pueden coexistir, ya que la deliberación inclusiva fomenta la libertad como no-dominación al permitir que los ciudadanos participen en la creación de normas, evitando así la dominación.

⁷² *Ibid.*, 92

⁷³ Pettit, Philip. *En los términos del pueblo: Teoría y modelo republicanos de democracia*. Colección Estructuras y Procesos, Ciencias Sociales. (Madrid: Editorial Trotta, 2023.)

⁷⁴ *Ibid.* , p 93.

El segundo sería el «nivel operativo»⁷⁵ donde Pettit asume que la democracia deliberativa exige que los ciudadanos participen constantemente en debates exhaustivos, todo el tiempo, sobre todos los temas, pero los desanima al exigir demasiado compromiso. Nuestro autor responde que esta es una caricatura de la democracia deliberativa. Nadie, esto es, nadie comprometido con la teoría de la democracia deliberativa, espera que los ciudadanos deliberen todos los días o en cada decisión. En cambio, los teóricos deliberativos proponen sistemas flexibles que no requieren un compromiso constante, sino oportunidades puntuales y estructuradas para la participación. Bellot cita estudios empíricos que muestran que los ciudadanos están dispuestos a participar en procesos deliberativos si se crean las condiciones adecuadas, por ejemplo, ofrecen incentivos económicos para participar; evitan la auto-selección para garantizar representación diversa; proporcionan información y acceso a expertos, de modo que no se requiere un conocimiento previo extenso o no exigen un compromiso excesivo, respetando las el espacio necesario para el ejercicio de las preferencias privadas de los ciudadanos.

Por tanto, Pettit subestima la democracia deliberativa al presentarla como un ideal utópico. Sin embargo, Bello muestra que, con el diseño institucional adecuado, la deliberación es viable y compatible con el republicanismo. Además, la participación directa no es un ideal utópico, sino una forma práctica de fomentar la libertad y la virtud cívica.

Por tanto, en resumen, Bello argumenta que el republicanismo y la democracia deliberativa son compatibles y se refuerzan mutuamente, superando la crítica de Kant, quien veía la democracia como un potencial despotismo. Bello sostiene que la democracia deliberativa materializa los ideales republicanos de libertad como no-dominación y virtud cívica, mientras el republicanismo ofrece una justificación normativa para la deliberación inclusiva. La democracia deliberativa previene la dominación al incluir a todos los afectados en la toma de decisiones, fomenta la virtud cívica mediante el debate racional y promueve la autonomía en la formación de preferencias. A su vez, el republicanismo justifica la deliberación como esencial para garantizar la no-dominación y la autodeterminación. Ambos comparten la importancia de la autonomía, que protege contra preferencias no autónomas (adaptativas o acomodaticias) derivadas de la opresión. Sin embargo, la deliberación requiere condiciones materiales e institucionales para ser efectiva. Bello aborda el problema de escala, proponiendo un enfoque sistémico donde la representación conecta a los ciudadanos con la deliberación, combinando inclusión y racionalidad.

⁷⁵ *Ibib.*

4. La igualdad de acceso y deliberación como derecho

En este apartado voy a explicar en qué principio igualitario me voy a sostener para apoyar la unión entre el republicanismo y la democracia deliberativa. Este principio es el que Donald Bello Hutt sostiene y es el principio de «igualdad de acceso y deliberación»⁷⁶ o EAD⁷⁷ en su abreviación. Este principio también lo asumo yo para sostener la unión entre dichos sistemas. Esto se debe a que, en comparación con los enfoques de Christiano⁷⁸, Brighouse⁷⁹ (, o Anderson⁸⁰, la EAD ofrece una base más sólida al integrar igualdad, libertad y deliberación en un marco coherente que evita el relativismo, el utilitarismo y el elitismo, mientras promueve la autonomía y la legitimidad democrática.

Siguiendo a Christiano⁸¹ el autor destaca que cualquier defensa de la democracia basada en la idea de libertad necesita un componente igualitario para ser completa. Bajo este paraguas, la libertad no se entiende únicamente como la ausencia de restricciones individuales, sino como un concepto que debe extenderse a todos los ciudadanos que podrían verse afectados por las decisiones colectivas. Esto implica que, para que una democracia sea verdaderamente libre, debe garantizar que todos tengan la misma posibilidad de participar en los procesos de toma de decisiones. Sin igualdad, la libertad se vuelve incompleta, ya que algunos podrían quedar excluidos de influir en las normas que los afectan.

Bello subraya que su concepción de la democracia no se limita a proteger la libertad individual o a fomentar la participación popular, sino que también debe priorizar la igualdad política. En este contexto, la igualdad política significa que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y oportunidades para involucrarse en los procesos democráticos. Esta idea refleja su enfoque híbrido, que combina el republicanismo con la democracia deliberativa.

⁷⁶ Traducción propia de Donald Bello Hutt, “Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation,” *Theoria* 84 (2018), p. 96

⁷⁷ Esta abreviación corresponde a las letras en inglés Equality of Access and Deliberation que sería el término original.

⁷⁸ Que entiende la igualdad como Igualdad sin libertad.

⁷⁹ Para este autor el énfasis se encuentra en la igualdad sin no-dominación.

⁸⁰ Que entiende que la igualdad se deriva de la deliberación, no de la no-dominación.

⁸¹ Christiano, Thomas. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder, CO: Westview Press, 1996

Por tanto, estos tres elementos, a saber, libertad, participación e igualdad son interdependientes y esenciales para una democracia robusta. Con todo, la pregunta surge por sí sola ¿Pero qué tipo de igualdad?

El autor argumenta también que los estudiosos del republicanismo y la democracia deliberativa no han logrado integrar de manera adecuada un principio igualitario que conecte los ideales de libertad y la deliberación democrática.

Comienza destacando que los teóricos que han trabajado en las tradiciones republicana y deliberativa no han prestado suficiente atención a la necesidad de un principio de igualdad que sea coherente con los conceptos de libertad como no-dominación y los procesos de deliberación inclusiva. La no-dominación, un pilar central del republicanismo, implica que los ciudadanos deben estar libres de cualquier control arbitrario por parte de otros, mientras que la democracia deliberativa promueve la participación equitativa en la toma de decisiones a través del diálogo racional. Sin embargo, los académicos no han sabido articular un principio igualitario que una estos dos enfoques de manera satisfactoria.

Es debido a esta pregunta y este problema que es necesario desarrollar y elaborar el principio de igualdad de acceso y deliberación que Bello ve como «una contribución original a la literatura».⁸²

Pero, antes de desarrollarlo plenamente, Bello examina varios teóricos que han trabajado el tema pero que, no tuvieron éxito en su búsqueda.

El autor comienza discutiendo el trabajo de Christiano, quien defiende un principio igualitario basado en la distribución equitativa de recursos y la consideración igual de los intereses de todos los ciudadanos en procesos deliberativos. Christiano ve la igualdad en la participación como una condición esencial para que las decisiones democráticas sean legítimas. Sin embargo, Bello señala que Christiano rechaza explícitamente los argumentos democráticos fundamentados en la libertad, argumentando que la libertad no necesariamente requiere participación democrática. Asu vez, para Christiano, una persona puede ser libre sin involucrarse en política, simplemente ocupándose de sus asuntos privados, y la democracia no es incompatible con formas. Bello iría contra esta idea, sugiriendo que Christiano podría fortalecer su teoría si adoptara una concepción republicana de la libertad, específicamente la idea de no-dominación. En el republicanismo, ser libre no solo significa evitar interferencias, sino también estar protegido contra el control arbitrario de otros, lo que implica participar

⁸² Traducción propia de Donald Bello Hutt, “*Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation*,” *Theoria* 84 (2018), p. 96.

activamente en la vida política para garantizar que las decisiones colectivas no dominen a nadie. Al entender la libertad como no-dominación, la participación democrática se vuelve un componente necesario, algo que Christiano pasa por alto al priorizar la igualdad sin vincularla explícitamente a la libertad.

Tras el análisis y la crítica a Christiano, Bello analiza el principio de Brighouse, que se centra en la igual disponibilidad de influencia política⁸³, es decir, en asegurar que todos los ciudadanos tengan acceso equitativo a los recursos necesarios para influir en las decisiones colectivas que afectan su vida compartida. Este principio se basa en la idea de que la igualdad política depende de una distribución justa de los medios para participar en la esfera pública. Sin embargo, el autor observa que Brighouse no incorpora la libertad como un elemento central de su teoría, lo que limita su capacidad para conectar la igualdad con los ideales republicanos. A su vez, menciona que Brighouse, junto con Fleurbaey, han propuesto un principio alternativo de proporcionalidad, según el cual el poder político debería distribuirse según el grado en que las personas se ven afectadas por las decisiones. Aunque este enfoque tiene méritos, el autor señala que sus fundamentos no incluyen ni la no-dominación ni la deliberación como elementos clave. Bello argumenta que este principio podría enriquecerse si se reformulara en términos republicanos, considerando la pérdida de libertad que ocurre cuando alguien no recibe poder proporcional a su interés en una decisión. Al no vincular la igualdad con la no-dominación o la deliberación, Brighouse pierde la oportunidad de articular un principio más completo.

El autor prosigue discutiendo el trabajo conjunto de José Martí, Félix Ovejero y Roberto Gargarella, quienes han explorado la relación entre la libertad republicana y la deliberación democrática, a menudo en el contexto de una crítica a las teorías liberales. Estos autores destacan cómo los ideales republicanos, como la libertad entendida como ausencia de dominación arbitraria, pueden complementarse con procesos deliberativos que fomenten la participación ciudadana en la toma de decisiones. Su enfoque subraya la importancia de la autodeterminación colectiva frente a las visiones individualistas del liberalismo. Sin embargo, el autor señala que estos teóricos no especifican qué tipo de principio igualitario debería acompañar su modelo de democracia republicana y deliberativa. Aunque Martí, en particular, ha analizado cómo los demócratas deliberativos conciben la igualdad como un componente estructural de los procesos de deliberación, su discusión se queda en un nivel general y no

⁸³ Brighouse, Harry. "Egalitarianism and Equal Availability of Political Influence." *Journal of Political Philosophy* 4, no. 2 (1996), p. 118–41.

propone un principio igualitario detallado. Para Bello, esta falta de precisión deja sus teorías incompletas, ya que los argumentos basados en la libertad republicana requieren un principio de igualdad que garantice que todos los ciudadanos puedan participar en igualdad de condiciones.

A continuación, el autor examina el principio de “igualdad democrática” de Elizabeth Anderson, quien lo define como un proceso de autodeterminación colectiva basado en la discusión abierta entre iguales, siguiendo reglas aceptadas por todos. Anderson enfatiza que ser igual en un contexto democrático significa tener derecho a participar, ser escuchado respetuosamente y no tener que someterse a actitudes de deferencia o inferioridad para que las propias demandas sean consideradas. Este enfoque resuena con los ideales republicanos, ya que elimina las relaciones de dominación en las que algunos ciudadanos deben inclinarse ante otros para ser tomados en cuenta.

Bello reconoce que el principio de Anderson establece vínculos explícitos entre la igualdad y la deliberación, y que su idea de igualdad tiene similitudes con la libertad republicana, especialmente con el concepto de no-dominación. Sin embargo, señala una limitación, a saber, el enfoque de Anderson deriva la igualdad de la deliberación, pero no de la no-dominación como un principio primario. En el republicanismo, la igualdad es una consecuencia de la libertad como no-dominación, no un punto de partida independiente. Bello sugiere que, si Anderson adoptara una perspectiva más republicana, su principio igualitario podría ganar una base más sólida.

El análisis de estos autores culmina en la afirmación de que sus enfoques, aunque valiosos, no llenan el vacío que Bello identifica en la literatura, “dejando el toro a suerte” para presentar su principio que vendría a rellenar ese hueco vacío.

Bello define su principio así «EAD es un principio complejo de igualdad política que exige la provisión para todos los ciudadanos de un acceso igual a deliberar sobre las normas colectivas de su comunidad».⁸⁴ Sería entonces un principio que busca asegurar que una democracia sea verdaderamente igualitaria al evitar que ciertos ciudadanos tengan ventajas desproporcionadas en la toma de decisiones colectivas. En lugar de permitir que algunos grupos o individuos dominen el proceso político debido a su estatus, riqueza o poder. El EAD promueve un sistema donde la participación es equitativa y las decisiones se toman a través de un proceso deliberativo que valora la inclusión, la justificación racional y el intercambio de

⁸⁴Traducción propia de Donald Bello Hutt, “*Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation*,” *Theoria* 84 (2018), p. 98.

razones. En esencia, pretende que nadie sea tratado como un ciudadano de segunda clase, sino que todos tengan una voz igual en la creación de las reglas que afectan su vida en común.

Debido a esto «la relación de EAD con el republicanismo y la democracia deliberativa es intrínseca»⁸⁵ porque en el republicanismo, la libertad se entiende como no-dominación. Este principio apoya este ideal al garantizar que todos los ciudadanos puedan participar activamente en los procesos políticos, lo que reduce el riesgo de que algunos impongan su voluntad sobre otros. Y, en la democracia deliberativa, las decisiones colectivas deben surgir de un proceso inclusivo donde todos los afectados puedan contribuir con argumentos racionales. Este principio refuerza este modelo al asegurar que todos tengan la misma oportunidad de expresar sus puntos de vista, justificar sus preferencias y considerar las de otros en un entorno de igualdad. Esto significa que el proceso deliberativo no sólo debe ser abierto, sino también sensible a las voces de todos, evitando que las decisiones se tomen de manera autoritaria o excluyente.

Además «La igualdad de acceso tiene una dimensión formal y una material».⁸⁶

Por un lado, la dimensión formal se centra en establecer reglas y derechos que protejan a los ciudadanos de ser excluidos de la vida política. Esto incluye derechos fundamentales que suelen estar consagrados en las constituciones como, por ejemplo, la libertad de expresión. Pero más allá de esto, la dimensión formal implica diseñar un sistema político que fomente activamente la inclusión. En lugar de ver la constitución sólo como un límite al poder del gobierno, Bellot sugiere que debe ser una herramienta para promover la participación activa de todos.

Y por el otro, la dimensión material reconoce que tener derechos legales no es suficiente si los ciudadanos no tienen los medios prácticos para ejercerlos. El Estado debe garantizar un nivel mínimo de recursos y condiciones que hagan de la participación una opción realista para todos como, por ejemplo, sueldos mínimos o una educación pública. La idea aquí es que la participación política no debe ser un privilegio reservado para quienes ya tienen riqueza, educación o tiempo libre. El Estado tiene la responsabilidad de nivelar el terreno para que todos puedan involucrarse sin que las desigualdades materiales se lo impidan.

Bello describe la igualdad de acceso como un principio que combina elementos igualitarios y suficientaristas. Es igualitario porque busca que ningún ciudadano tenga tanto poder político que pueda imponerse sobre los demás, asegurando que todos tengan una voz equitativa. Y es

⁸⁵ *Ibib.*

⁸⁶ *Ibib.*

suficientarista porque establece un umbral mínimo, a saber, todos deben tener suficientes recursos y capacidades para participar, pero no se busca igualar absolutamente todos los aspectos de la vida de las personas, sólo aquellos necesarios para la participación política.

Una de las principales ventajas de este principio igualitario es que, a diferencia de otros principios, no da por sentado que las preferencias de los ciudadanos siempre reflejan decisiones libres y autónomas. Propuestas como la de Dworkin o Anderson tienden a asumir que las personas eligen libremente sus preferencias y que, por lo tanto, distribuir recursos o bienestar de manera equitativa es suficiente para garantizar la igualdad o no logran captar plenamente las dinámicas de las desigualdades políticas en las democracias modernas. Sin embargo, Bello t argumenta que las preferencias pueden estar moldeadas por contextos opresivos, como la pobreza, la exclusión social o la falta de información, lo que limita la libertad real de los individuos.

La EAD aborda este problema al priorizar la autonomía de los ciudadanos, asegurando que tengan las condiciones necesarias para formar sus preferencias de manera libre. Esto se debe a que busca garantizar que todos tengan acceso a los recursos y oportunidades que les permitan participar en la deliberación política sin que sus preferencias estén distorsionadas por circunstancias injustas. Esto es especialmente relevante en una democracia deliberativa, donde las decisiones colectivas dependen de las preferencias expresadas por los ciudadanos.

Otra fortaleza de este principio frente a otros es su flexibilidad para adaptarse a las necesidades específicas de diferentes comunidades porque reconoce que las barreras a la participación política varían según el contexto. Esta sensibilidad al contexto hace que la EAD sea más práctica y relevante que otros enfoques, que a menudo aplican una solución rígida sin considerar las particularidades de cada comunidad. Al permitir que las políticas igualitarias se adapten a las circunstancias específicas, este principio asegura que las desigualdades políticas se aborden de manera efectiva.

También muchos principios igualitarios corren el riesgo de caer en el paternalismo al imponer juicios externos sobre lo que constituye el bienestar o la igualdad para los ciudadanos o al considerar que algunos individuos no merecen ser iguales al resto por no haber aprovechado los recursos o las oportunidades que se le han otorgado. Estos principios igualitarios tradicionales tampoco se centran específicamente en garantizar que los ciudadanos puedan participar en los foros deliberativos, es decir, los espacios donde se discuten y deciden las normas colectivas. En una democracia deliberativa, la legitimidad de las decisiones depende de que todos los afectados puedan participar y expresar sus puntos de vista. Sin embargo,

enfoques como la igualdad de recursos o capacidades se enfocan más en distribuir bienes individuales que en asegurar que los ciudadanos puedan acceder a estos foros de manera equitativa.

La EAD, en cambio, evita este problema al centrarse en la inclusión deliberativa. En lugar de que las autoridades o expertos decidan qué es mejor para los ciudadanos, este principio garantiza que todos participen en el proceso de deliberación para determinar qué significa la igualdad en su contexto. Esto empodera a los ciudadanos, permitiéndoles definir sus propias necesidades y prioridades, lo que refuerza tanto la autonomía como la no-dominación. A su vez, se enfoca directamente en eliminar las barreras que impiden la participación en los procesos deliberativos. Al garantizar que todos los ciudadanos puedan entrar en los espacios donde se toman decisiones y expresar sus preferencias, la EAD aborda las desigualdades políticas de manera más efectiva. Este enfoque es coherente con el ideal republicano de evitar la dominación y con el ideal deliberativo de inclusión.

Bello argumenta en contra de visiones elitistas de la democracia, como las asociadas a pensadores como Edmund Burke, que dividen a los ciudadanos en dos grupos: una minoría “virtuosa”, que serían los expertos, y una mayoría “no virtuosa”, que serían los ciudadanos normales. En estos modelos, la participación ciudadana se limita a elegir representantes expertos, quienes toman decisiones en nombre del pueblo, supuestamente porque son más capaces. El autor rechaza esta perspectiva, argumentando que otorgar privilegios a una élite deliberativa socava la igualdad y la libertad. En cambio, propone que el sistema político debe proporcionar a todos los ciudadanos los recursos necesarios para formar sus propios juicios y participar activamente en la deliberación, posicionándolos como los principales guardianes de su propia libertad.

Bello defiende que los ciudadanos comunes, incluso aquellos sin formación técnica son capaces de entender cuestiones políticas complejas y participar en procesos deliberativos si se les brindan las condiciones adecuadas.

Además de esto Bello afirma que su concepción «está inspirada en la noción de “habla cotidiana” de Mansbridge.»⁸⁷ Esto lo introduce para describir un tipo de deliberación que ocurre en espacios informales como, por ejemplo, conversaciones en el trabajo. Esta forma de deliberación permite a los ciudadanos expresar sus ideas a través de diversos medios, como argumentos racionales, retórica, negociaciones o incluso emociones, siempre que estas interacciones sean no coercitivas. La idea es que todos, independientemente de su nivel de

⁸⁷ *Ibid.*, 102

educación o experiencia, puedan participar en debates políticos sin temor a represalias o exclusión. Este enfoque fomenta un proceso deliberativo inclusivo que enriquece la formación de opiniones públicas al permitir una diversidad de perspectivas.

El autor aborda una posible objeción a EAD, a saber, ¿pueden los procedimientos deliberativos igualitarios evitar que las mayorías dominen a las minorías? Bello Hutt responde que esta preocupación, aunque válida, no es un defecto inherente a la EAD. Su teoría está diseñada para prevenir la dominación al promover la libertad, la autonomía, la inclusión y la igualdad en el debate racional. En un proceso deliberativo basado en EAD, las preferencias de todos, incluidas las de las minorías, deben ser consideradas y tomadas en cuenta, incluso si no prevalecen. Perder una discusión democrática no equivale a una violación de derechos, siempre que los intereses de todos hayan sido respetados en el proceso. Además, el Bello argumenta que cualquier institución puede generar resultados imperfectos, pero EAD busca minimizar estos riesgos al priorizar la justicia procesal sobre la eficiencia de los resultados.

Finalmente, el autor cuestiona la suposición de que los procedimientos basados en resultados y no en lugar de la participación sean superiores, señalando que predecir los efectos a largo plazo de las políticas es difícil y que las instituciones deben priorizar la percepción de justicia.

El siguiente apartado lo dedicaré a la diferencia entre los bienes culturales y los bienes propiamente artísticos, teniendo la creatividad como punto principal que marcará la diferencia entre unos y otros.

Este apartado es importante para mi tesis pues, adelantando un poco los acontecimientos, sostendré que, los bienes culturales, han sido usados y trabajados por los argumentos comunitaristas mientras que, los bienes artísticos, pueden ser utilizados por los sistemas republicanos y democrático deliberativos, ergo, es menester diferenciar ambos para así sostener una tesis como esta.

Recapitulando diríamos que, Bello propone el principio de Igualdad de Acceso y Deliberación (EAD) como base para unir el republicanismo y la democracia deliberativa, destacando que la libertad, la participación y la igualdad política son interdependientes para una democracia robusta. La EAD garantiza que todos los ciudadanos tengan igual oportunidad de participar en procesos deliberativos, evitando la dominación y promoviendo la autonomía.

Bello critica a teóricos como Christiano⁸⁸, Brighouse⁸⁹, Martí⁹⁰, Ovejero⁹¹, Gargarella⁹² y Anderson⁹³ por no integrar adecuadamente la igualdad con la no-dominación republicana y la deliberación. La EAD combina una dimensión formal (derechos y reglas inclusivas) y material (recursos como educación o ingresos mínimos) para asegurar una participación equitativa. Es igualitaria al evitar ventajas desproporcionadas y suficientarista al establecer un umbral mínimo de recursos. A diferencia de otros principios, la EAD reconoce que las preferencias pueden estar distorsionadas por opresión, prioriza la inclusión deliberativa, evita el paternalismo y se adapta a contextos diversos, fortaleciendo la legitimidad democrática.

5. Distinción entre arte y bienestar culturales

En este apartado voy a explicar qué es un bien cultural y qué es un bien artístico ambos en tanto bienes con un «valor no económico».⁹⁴ Esta diferencia es crucial para los puntos venideros pues, será aquello a lo que llamemos arte, lo que tendrá un sitio central en esta reflexión. A continuación, también expondré aquello que diferencia al arte del bien cultural.

5.1 Distinción entre valor económico y no económico

Este apartado aborda la distinción entre «valores económicos»⁹⁵, que serían los valores que guían las decisiones de mercado, y «no económicos»⁹⁶, que serían aquellos bienes cuyo valor

⁸⁸ Christiano, Thomas. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder, CO: Westview Press, 1996 y Christiano, Thomas. "The Significance of Public Deliberation." In *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, 243–278. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1997.

⁸⁹ Brighouse, Harry. "Egalitarianism and Equal Availability of Political Influence." *Journal of Political Philosophy* 4, no. 2 (1996), p. 118–41 y Harry Brighouse and Marc Fleurbaey, "Democracy and Proportionality," *Journal of Political Philosophy* 18, no. 2 (2008), p. 137–155.

⁹⁰ Martí, José Luis. *La república deliberativa*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

⁹¹ Fernando Ovejero, *La libertad inhóspita: Modelos humanos y democracia liberal* (Barcelona: Paidós, 2002). Y Ovejero Lucas, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: Democracia, liberalismo, republicanismo*. Buenos Aires: Katz, 2008.

⁹² Ovejero Lucas, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, 2004.

⁹³ Anderson, Elizabeth. *What is the Point of Equality?* *Ethics* 109, no. 2 (1999), p. 287–337.

⁹⁴ Traducción propia de Roger McCain, *Defining Cultural and Artistic Goods*, in *Handbook of the Economics of Art and Culture*, vol. 1, ed. Victor A. Ginsburgh and David Throsby (Amsterdam: Elsevier, 2006), p. 148, [https://doi.org/10.1016/S1574-0676\(06\)01005-2](https://doi.org/10.1016/S1574-0676(06)01005-2).

⁹⁵ *Ibid.*, 150

⁹⁶ *Ibid.*

es intrínseco, un tema central para entender cómo se definen los bienes culturales y artísticos. Siguiendo a McCain comienza explicando que, en la economía neoclásica, los valores económicos se basan en las preferencias individuales, es decir, en lo que las personas eligen o desean en un contexto de mercado. Dichas preferencias se forman en *foro interno*, independientemente del dominio público. Por otro lado, los valores no económicos, como los culturales o artísticos, se consideran «intrínsecos»⁹⁷, lo que significa que su valor es independiente de lo que los individuos prefieran o estén dispuestos a pagar.

Algunos creen que los economistas neo-clásicos ignoran estos valores intrínsecos al enfocarse solo en los aspectos monetarios, pero esto no es del todo cierto. Desde una perspectiva clásica, la economía no se interesa por los propósitos o significados últimos, sino por cómo los individuos sopesan diferentes prioridades al tomar decisiones.

El problema surge cuando los economistas intentan dialogar con personas involucradas en la creación de políticas culturales. Quienes promueven estas políticas suelen hablar de una clara separación entre los beneficios económicos y los beneficios culturales.

Para construir este marco, el autor Roger McCain recurre al filósofo Robert Nozick, conocido por sus ideas sobre el libre mercado y su cercanía a la economía neoclásica. Nozick sostiene propone que los valores pueden ser de dos tipos, a saber, unos son útiles porque sirven para alcanzar otros fines, mientras que otros son valiosos por sí mismos, sin necesidad de justificarlos con algo más. Este segundo tipo, el valor inherente, es el más importante. Cuando apreciamos una obra, como un cuadro, vemos cómo sus diferentes partes se combinan para formar un todo armonioso, a menudo de una manera sorprendente o innovadora. Este equilibrio entre variedad y cohesión, conocido como «unidad orgánica»⁹⁸, es lo que da valor a la obra. Cuanto más diversos son los elementos que se unen, y cuanto más sólida es esa unión, mayor es el valor de la obra.

Nozick extiende esta idea más allá del arte, sugiriendo que esta combinación de variedad y cohesión también explica el valor en otros campos, como el conocimiento científico, los sistemas naturales o incluso la conexión entre el cuerpo y la mente de una persona. Sin embargo, esta explicación podría no capturar toda la complejidad del valor artístico. Por ejemplo, tiende a enfatizar un tipo de belleza ordenada y racional, pero no una belleza más

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Traducción propia de Nozick, Robert. *Philosophical Explanation*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1981, p. 162-164.

emocional o desordenada. En contra de esta idea podríamos encontrar a Nietzsche⁹⁹ quien argumentaba que el arte más elevado surge de combinar estos dos polos opuestos, lo que sugiere una forma aún más compleja de unidad en la diversidad. Además, el valor intrínseco, según Nozick, no necesariamente se puede medir, sumar o dividir, lo que plantea dudas sobre si realmente puede considerarse un “valor” en el sentido económico tradicional, especialmente para quienes defienden teorías basadas en el trabajo o el esfuerzo.

McCain aclara que Nozick busca abrir posibilidades para explorar el concepto de valor. En este sentido, no adopta un enfoque similar, sino que propone ideas de manera tentativa. Aplicando estas ideas al valor económico, el autor sugiere que los seres humanos, como entidades que combinan una gran diversidad de elementos tienen un valor intrínseco. Sus elecciones, al reflejar su capacidad de decidir, generan un valor instrumental que se puede medir, por ejemplo, a través de la disposición a pagar. Este valor económico, que es cuantificable y divisible, encaja bien con las herramientas de la economía neoclásica, como los sistemas de preferencias o los criterios de eficiencia. Sin embargo, este es solo un tipo de valor, lo que confirma que la economía neoclásica se centra en los valores económicos, dejando espacio para explorar los valores no económicos en otros ámbitos.

5.2 Bienes culturales

McCain sostiene que «Los grupos humanos también pueden tener su propio valor distintivo, es decir, una unidad en la diversidad»,¹⁰⁰ utilizando el marco de Nozick para explorar la relación entre valor y significado en el contexto cultural. Nozick propone que los grupos humanos, forman una entidad con un valor propio, basado en la integración de elementos diversos en una unidad coherente. Este concepto se extiende a grupos más grandes, como tribus o naciones, que, aunque menos cohesionados, tienen una gran diversidad cultural, lo que les otorga cierto valor intrínseco. Nozick también conecta el valor con el significado argumentando que, un objeto o práctica, es valioso cuando está unificado en sí mismo, pero adquiere significado al vincularse con algo más allá de sí mismo, como los símbolos que

⁹⁹Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*. Traducción de Germán Cano. (Madrid: Gredos, 2023)

¹⁰⁰ Traducción propia de Roger McCain, Defining Cultural and Artistic Goods, in Handbook of the Economics of Art and Culture, vol. 1, ed. Victor A. Ginsburgh and David Throsby (Amsterdam: Elsevier, 2006), 152, [https://doi.org/10.1016/S1574-0676\(06\)01005-2](https://doi.org/10.1016/S1574-0676(06)01005-2).

representan la identidad de un grupo cultural. Estos símbolos fortalecen la cohesión del grupo, aumentando así su importancia intrínseca.

Por ejemplo:

«Klamer (1997) relata cómo los molinos de viento llegaron a identificarse con la cultura nacional holandesa, y cómo este cambio en la cultura antropológica o popular de los holandeses estuvo asociado con el auge del nacionalismo holandés».¹⁰¹

Según Klamer, un objeto como un molino se considera cultural porque refleja los valores compartidos de una comunidad.

McCain también aborda un debate entre economistas culturales, como David Throsby, quien sostiene que las políticas culturales no deberían justificarse únicamente por su impacto económico, inspirándose en conceptos de desarrollo económico, Throsby argumenta que invertir en una especie de metrópoli de la cultura es crucial para preservar su identidad de una cultura. Sin embargo, el autor señala un desafío, a saber, ideas económicas como la inversión o el rendimiento implican que el valor puede cuantificarse y dividirse, algo que no siempre se aplica al valor inherente, que es más difícil de medir.

Klamer, por su parte, adopta un enfoque pragmático sugiriendo que existen diferentes tipos de valor, pero el pragmatismo no ofrece una guía clara para distinguirlos. Aquí, la noción de valor intrínseco de Nozick resulta valiosa, ya que plantea preguntas sobre si los métodos cuantitativos son adecuados para evaluar el valor cultural y proporciona un punto de partida para una definición más formal de los bienes culturales.

Así las cosas, los objetos artísticos pueden tener tres tipos de valor, los cuales son

- Un valor intrínseco gracias a que tienen la capacidad de integrar elementos diversos de manera innovadora.
- Un valor cultural que serían símbolos de una comunidad.
- Un valor económico que estaría basado en lo que las personas están dispuestas a pagar por ellos.

Los objetos que representan el patrimonio cultural tienen un significado especial por su conexión con una comunidad, pero su valor cultural sólo se relaciona con el valor económico si las personas valoran estos objetos por su importancia cultural. Aunque este análisis avanza

¹⁰¹ *Ibib.*

hacia una comprensión de los bienes culturales, el autor reconoce que aún falta una definición precisa. Un aspecto clave para seguir explorando es la «procedencia»¹⁰², que tiene un valor económico reconocido en el ámbito cultural.

El autor plantea un enigma hipotético, supongamos que, si se vendieran al mismo tiempo un cuadro original de Rembrandt y una réplica idéntica creada con tecnología avanzada, incapaz de ser distinguida del original por métodos convencionales, el sentido común sugiere que el original tendría un valor de mercado mucho mayor.

La diferencia entre el original y la copia radica en la procedencia, es decir, la historia única del objeto. Las personas valoran los objetos con una procedencia significativa, como un arma usada en una guerra, que alcanza un precio mayor en el mercado de antigüedades que una similar sin esa historia siendo esta conexión histórica es un hecho objetivo. En muchos bienes, incluidos los culturales y artísticos, el valor económico depende de su pasado. Volviendo al ejemplo de los molinos de viento de Holanda son «simbólicos de una Holanda en una época idealizada similar».¹⁰³

Por tanto los bienes culturales serían:

«Bienes que poseen valor cultural, en tanto derivan su significado de la unidad en la diversidad de un grupo cultural específico y del hecho de que simbolizan, a través de su procedencia, la unidad y la distinción de ese grupo»¹⁰⁴

5.3 Bienes artísticos

McCain explora el concepto de valor artístico, utilizando la idea de Robert Nozick sobre la «unidad en la diversidad»¹⁰⁵ como base, mientras aborda sus limitaciones y la relación entre bienes artísticos y culturales. Nozick sugiere que el valor artístico es un tipo de valor intrínseco, derivado de la capacidad de una obra para integrar elementos diversos en un todo coherente. Sin embargo, se puede cuestionar esta idea, argumentando que muchos objetos, como por ejemplo los ordenadores entre otros objetos, también combinan diversidad y unidad,

¹⁰² *Ibib.*, 154

¹⁰³ *Ibib.*

¹⁰⁴ *Ibib.*

¹⁰⁵ Traducción propia de Nozick, Robert. *Philosophical Explanation*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1981, p. 162-164.

pero no son arte. El autor responde que Nozick no limita la «unidad en la diversidad» al arte, sino que la considera la base de todo valor intrínseco, incluyendo casos no artísticos. Esto plantea una pregunta clave, a saber ¿qué tipo específico de unidad en la diversidad caracteriza al valor artístico?

El texto sugiere que en la artesanía fina, el valor puede surgir de la armonía entre forma y función, como en un objeto bien diseñado. En contraste, un ordenador tiene valor por su función práctica, que es evidente. En otros, el valor radica en una unidad que no depende de fines prácticos y que no es inmediatamente obvia. Gianfranco Mossetto¹⁰⁶ refuerza esta idea al afirmar que los juicios estéticos no están motivados por intereses utilitarios. Como resultado, aunque el marco de Nozick permite distinguir entre valores culturales, económicos y otros, no especifica qué hace que la unidad en la diversidad sea propiamente artística.

McCain también examina la relación entre bienes artísticos y culturales, contrastando la perspectiva de David Throsby¹⁰⁷, y considera los bienes artísticos como un subconjunto de los bienes culturales que tienen tres rasgos, a saber:

- Su producción implica creatividad.
- Generan y comunican significados simbólicos.
- Son potencialmente propiedad intelectual, en el sentido de que puedan llegar a tener copyright.

Sin embargo, el McCain discrepa, argumentando que esta definición es demasiado amplia. Algunos bienes culturales, como los molinos de viento no requieren creatividad especial en su creación, no están diseñados para comunicar significados simbólicos, aunque los adquieren con el tiempo, y no son propiedad intelectual, sino propiedad común.

Por otro lado, los bienes artísticos no siempre tienen valor cultural, ya que no todas las culturas valoran la creatividad.

McCain concluye que los bienes artísticos y culturales se solapan, pero no son idénticos, y sugiere que «la relación entre bienes culturales y artísticos se representa mejor con un diagrama de Ballentine que con un diagrama de Venn».¹⁰⁸ Es decir, su relación se representa mejor como una intersección compleja que como un subconjunto.

¹⁰⁶ Gianfranco Mossetto, *Aesthetics and Economics* Dordrecht: Kluwer, 1993, p. 19.

¹⁰⁷ David Throsby, *Economics and Culture* Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 4.

¹⁰⁸ Traducción propia de Roger McCain, *Defining Cultural and Artistic Goods*, in *Handbook of the Economics of Art and Culture*, vol. 1, ed. Victor A. Ginsburgh and David Throsby (Amsterdam: Elsevier, 2006), 156, [https://doi.org/10.1016/S1574-0676\(06\)01005-2](https://doi.org/10.1016/S1574-0676(06)01005-2)

La definición de Throsby, aunque útil, requiere un análisis más profundo de la creatividad para entender mejor el valor artístico y su conexión con el valor cultural.

5.3.1 La creatividad

Este apartado explora la naturaleza de la creatividad, un concepto clave para entender el valor artístico. Según Herbert Simon¹⁰⁹, la creatividad implica producir algo que es a la vez nuevo y significativo o valioso. De manera similar, Teresa Amabile y Elizabeth Tighe¹¹⁰ proponen que la creatividad combina novedad con adecuación, es decir, la obra debe ser original y al mismo tiempo relevante o apropiada para un contexto. Colin Radford¹¹¹ añade que no basta con que un artista señale un problema o contradicción, sino que debe ofrecer una solución o perspectiva que lo aborde. Jerome Bruner introduce la idea del «shock de reconocimiento»¹¹², sugiriendo que un acto creativo conecta con algo que el espectador ya intuye parcialmente, generando una sensación de familiaridad y sorpresa. Este concepto de Bruner resalta la tensión entre la originalidad y la conexión con lo conocido, que está presente incluso en la definición misma de creatividad.

McCain desafía la noción romántica de que la creatividad es espontánea y surge sin preparación. Se apoya en ideas como la de Harold Cohen¹¹³ argumenta que los grandes artistas, como Mozart o Matisse, muestran una consistencia en su trabajo que refleja un conocimiento claro de su dirección creativa. Por ejemplo, Mozart siempre produjo obras con su estilo distintivo, no obras que imitaran a otros artistas. Además, Herbert Simon¹¹⁴ señala que Mozart, aunque comenzó a componer muy joven, no creó obras de nivel mundial hasta una edad más avanzada, lo que sugiere que la creatividad requiere experiencia y desarrollo. Además de ellos, Dean Keith Simonton¹¹⁵ refuerza esta idea al indicar que los creadores no trabajan aislados,

¹⁰⁹ Herbert Simon, *Creativity in the Arts and the Sciences*, The Kenyon Review 23, no. 2 (2001), p. 208.

¹¹⁰ Teresa Amabile and Elizabeth Tighe, *Questions of Creativity*, in *Creativity*, ed. John Brockman (New York: Simon and Schuster Touchstone Books, 1993), p. 9.

¹¹¹ Mike Radford, *Emotion and Creativity*, Journal of Aesthetic Education 38, no. 1 (2004): 56

¹¹² Jerome Bruner, *On Knowing: Essays for the Left Hand* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979)

¹¹³ Harold Cohen, *A Self-Defining Game for One Player: On the Nature of Creativity and the Possibility of Creative Computer Programs*, Leonardo 35, no. 1 (2002), p. 59–64.

¹¹⁴ Herbert Simon, *Creativity in the Arts and the Sciences*, The Kenyon Review 23, no. 2 (2001), p. 208

¹¹⁵ Dean Keith Simonton, *Creativity as Cognitive Selection: The Blind-Variation and Selective-Retention Model*, Behavioral and Brain Sciences 24 (2001), p. 554–556.

sino dentro de un contexto disciplinar, como el arte, la ciencia o la filosofía, que da forma a su creatividad.

Herbert Simon¹¹⁶ ofrece una interpretación específica, considerando la creatividad como una forma de resolución experta de problemas. Para él, los creadores expertos poseen una memoria rica en patrones y conocimientos organizados, comparable a una enciclopedia bien indexada. Simon estima que un experto puede tener cientos de miles de patrones mentales relacionados con su área de experiencia, lo que les permite generar ideas nuevas y relevantes. Sin embargo, Pamela Ansburg y Kyle Hill¹¹⁷ presentan una perspectiva alternativa, sugiriendo que la creatividad produce soluciones innovadoras, mientras que el pensamiento analítico se centra en evaluar ideas ya existentes. Esta distinción resalta que la creatividad no es solo un proceso técnico, sino que implica un salto imaginativo hacia lo nuevo.

McCain también señala la importancia que tiene el papel del consumidor en la experiencia artística, destacando que la apreciación del arte, especialmente de obras nuevas, requiere un acto de interpretación que involucra creatividad. Según Gianfranco Mossetto¹¹⁸, la interpretación de una obra de arte comparte características con el proceso creativo del artista, lo que implica que el espectador no es un receptor pasivo, sino que utiliza habilidades y procesos mentales similares a los del creador, aunque en un grado menor. La creatividad del consumidor se clasifica como novedosa para el individuo, en contraste con la propia del artista que sería novedosa en la historia humana. Esta conexión creativa establece un vínculo entre el artista y el consumidor, formando una unidad a través de un acto compartido de creación. Lo que surge de esta interacción puede ser una emoción, por ejemplo, pero lo esencial es la experiencia compartida, no el producto específico.

McCain utiliza esta idea para responder a una afirmación clásica de Jeremy Bentham¹¹⁹, quien sostenía que actividades simples, como un juego popular, tienen el mismo valor que disciplinas como la música o la poesía. El autor argumenta que el arte se distingue porque involucra ideas, emociones, retórica y sabiduría, pero su característica única radica en que su apreciación plena requiere que el consumidor participe activamente con su propia creatividad. Esta colaboración entre artista y espectador genera una nueva forma de valor intrínseco. En

¹¹⁶ Herbert Simon, *Creativity in the Arts and the Sciences*, *The Kenyon Review* 23, no. 2 (2001), p. 208

¹¹⁷ Pamela I. Ansburg and Katie Hill, *Creative and Analytic Thinkers Differ in Their Use of Attentional Resources*, *Personality and Individual Differences* 34 (2003), p. 1141–1153.

¹¹⁸ Gianfranco Mossetto, *Aesthetics and Economics* Dordrecht: Kluwer, 1993, p. 73.

¹¹⁹ Jeremy Bentham, *The Rationale of Reward* (Jeremy's Labyrinth, University of Texas, 1843), accessed October 7, 2002, <http://www.la.utexas.edu/labyrinth/rr/rr.b03.c01.html>

palabras de McCain «Esta creatividad conjunta define una nueva unidad en la diversidad, un nuevo valor intrínseco, que propongo es el valor intrínseco distintivo del arte»¹²⁰. En otras palabras, el arte no solo transmite emociones o ideas, sino que invita al espectador a co-crear significados, diferenciándose de otras experiencias que también evocan emociones pero no demandan esta participación creativa.

Por tanto, mientras que los bienes culturales, como los molinos de viento, simbolizan la cohesión y diversidad de un grupo cultural, los bienes artísticos se centran en la experiencia creativa compartida. Aunque pueden solaparse no son idénticos.

A modo de recapitulación diríamos que McCain distingue entre bienes culturales y bienes artísticos basándose en su valor no económico. Los valores económicos, según McCain, apoyándose en Nozick, se derivan de preferencias individuales cuantificables, mientras que los valores no económicos, como los culturales y artísticos, son intrínsecos, basados en la "unidad en la diversidad". Los bienes culturales, como los molinos de viento holandeses, tienen valor por simbolizar la cohesión e identidad de un grupo, adquiriendo significado a través de su procedencia histórica. En contraste, los bienes artísticos se definen por la creatividad, que implica novedad y relevancia (Simon, Amabile), un "shock de reconocimiento" (Bruner) y resolución experta de problemas (Simon). A diferencia de los bienes culturales, los bienes artísticos requieren una interacción creativa entre el artista y el espectador, generando un valor intrínseco único. Aunque se solapan, no son idénticos: los culturales reflejan identidad colectiva; los artísticos, una experiencia creativa compartida.

6. El arte como catalizador de la identidad del ciudadano

Este apartado desarrolla el marco teórico más famoso o de los más famosos que articulan la democracia deliberativa, a saber, el patriotismo constitucional de Habermas. También haré una crítica al mismo y haré una breve introducción a lo que será mi tesis propiamente entendida. Esta última la desarrollaré durante el último apartado.

¹²⁰ Traducción propia de Roger McCain, Defining Cultural and Artistic Goods, in Handbook of the Economics of Art and Culture, vol. 1, ed. Victor A. Ginsburgh and David Throsby (Amsterdam: Elsevier, 2006), p. 161, [https://doi.org/10.1016/S1574-0676\(06\)01005-2](https://doi.org/10.1016/S1574-0676(06)01005-2).

6.1 El patriotismo constitucional

Para explicar el patriotismo constitucional me baso en el estudio de Juan Carlos Velasco.

Velasco inicia explicando que, en un mundo cada vez más interconectado globalizado, construir una identidad colectiva que una a las personas es un desafío importante. Las formas tradicionales de identidad, como las basadas en compartir una misma cultura, lengua o historia nacional, a menudo excluyen a quienes no encajan en esos moldes, lo que genera conflictos y divisiones en sociedades plurales. Esto pone un desafío importante a los defensores del comunitarismo que expliqué en el primer apartado. Habermas, según explica Velasco, propone una solución innovadora, a saber, el «patriotismo constitucional».¹²¹ En lugar de basar la identidad en elementos culturales o étnicos, Habermas sugiere que las personas pueden unirse en torno a un compromiso compartido con valores democráticos universales, como la justicia, la igualdad y la libertad. Este enfoque busca crear una comunidad política inclusiva donde todos, independientemente de su origen o creencias, puedan sentirse parte a través de su participación en procesos democráticos. Velasco señala que esta idea es especialmente relevante en contextos como la Unión Europea, donde se necesita una identidad común que respete la diversidad, o en países multiculturales donde conviven diferentes grupos. El patriotismo constitucional, por tanto, ofrece una manera de superar los nacionalismos excluyentes y de construir una cohesión social basada en la razón y el diálogo, respondiendo a los retos de un mundo globalizado, en palabras del propio Velasco, el patriotismo constitucional es una «forma de identidad colectiva apta para sociedades complejas y plurales».¹²²

Velasco explica cómo Habermas aborda el problema de la identidad colectiva en un mundo marcado por la globalización, la migración y el creciente pluralismo cultural. Tradicionalmente, las identidades colectivas se han construido sobre la idea de una nación homogénea, definida por una cultura, historia o etnia comunes. Sin embargo, Habermas considera que este modelo es cada vez menos viable en las sociedades contemporáneas, donde conviven personas con orígenes, valores y creencias muy diversos. Estas identidades basadas en la homogeneidad suelen ser excluyentes, ya que marginan a quienes no comparten los mismos rasgos culturales o históricos, lo que puede generar conflictos sociales y políticos, especialmente en contextos multiculturales.

¹²¹ Juan Carlos Velasco Arroyo, *Para leer a Habermas* (Madrid: Alianza Editorial, 2003), p. 128.

¹²² *Ibid.*, 130

Habermas propone un enfoque alternativo, a saber, la identidad colectiva debe construirse a través de la participación de los ciudadanos en un proyecto político compartido, fundamentado en principios democráticos universales. En lugar de buscar la unidad en una cultura o pasado común, sugiere que las personas pueden sentirse parte de una comunidad al comprometerse con valores como la justicia, la libertad y la igualdad, que se plasman en una constitución democrática. Este proceso requiere un espacio público donde los ciudadanos dialoguen racionalmente para definir y legitimar las normas que rigen su convivencia. Para Habermas, la identidad colectiva no es algo estático o heredado, sino algo que se crea y recrea a través del debate y la participación activa de todos, incluyendo a minorías e inmigrantes. Este enfoque permite construir comunidades inclusivas que respeten la diversidad sin caer en el exclusivismo de los nacionalismos tradicionales. Por tanto, Habermas estaría en la línea del republicanismo y la democracia deliberativa, Velasco afirma «La idea del patriotismo constitucional, que equipara la noción de patria con la libertad que la constitución asegura, entronca con naturalidad con la tradición política del republicanismo».¹²³

Velasco destaca que esta propuesta de Habermas responde a los desafíos de la globalización, que ha debilitado las fronteras nacionales y ha multiplicado las interacciones entre culturas. En este contexto, la identidad colectiva debe ser dinámica y abierta, capaz de integrar a personas de diferentes orígenes mediante un compromiso común con los principios democráticos. Este planteamiento es especialmente relevante en sociedades plurales, donde la cohesión social no puede depender de una uniformidad cultural, sino de un acuerdo racional sobre cómo convivir justamente.

El autor profundiza en el concepto central de Jürgen Habermas que es el patriotismo constitucional, una propuesta para construir una identidad colectiva que sea inclusiva y adecuada a las sociedades plurales y globalizadas de hoy. A diferencia de los nacionalismos tradicionales, que unen a las personas a través de lazos culturales, históricos o étnicos, el patriotismo constitucional se basa en la lealtad racional a los principios democráticos universales consagrados en una constitución, como la libertad, la igualdad, la justicia y los derechos humanos, según Velasco:

¹²³ *Ibib.*, 145

«este tipo de patriotismo no está orientado por el seguimiento de la norma social imperante, sino que es el resultado de una elección de una conciencia autónoma regida por principios universalistas».¹²⁴

Para Habermas, lo que debe unir a los ciudadanos no es compartir una misma identidad cultural, sino un compromiso compartido con las normas y valores de una democracia participativa.

El patriotismo constitucional implica que los ciudadanos se identifiquen con su comunidad política porque aceptan y defienden las reglas justas que rigen su convivencia, reglas que ellos mismos han ayudado a crear a través del diálogo racional en el espacio público. Este espacio público es esencial, ya que es donde las personas debaten, argumentan y acuerdan las normas que consideran legítimas. Para Habermas, esta participación activa fortalece la democracia, ya que las leyes y políticas no se imponen desde arriba, sino que se legitiman mediante la deliberación colectiva. Los ciudadanos, al estar construyendo activamente la sociedad y participando de la democracia, se sienten parte de ella por estar construyéndola.

Velasco subraya que este enfoque es particularmente útil en contextos plurales. En estos casos, el patriotismo constitucional permite que personas de diferentes orígenes se unan bajo un marco común de valores democráticos, sin necesidad de borrar sus diferencias culturales. Habermas también enfatiza que este tipo de patriotismo no apela a emociones intensas, como, por ejemplo, el amor por la patria, sino a la razón y al compromiso cívico, lo que lo hace menos propenso a derivar en actitudes excluyentes o chauvinistas.

Además, Velasco explica que el patriotismo constitucional requiere una ciudadanía activa que participe en los procesos democráticos, como los debates públicos, las elecciones o la creación de leyes. Esta participación no solo legitima las normas, sino que también fomenta un sentido de pertenencia basado en la responsabilidad compartida. Sin embargo, el concepto no está exento de desafíos porque depende de que los ciudadanos estén dispuestos a dialogar racionalmente y de que existan instituciones democráticas sólidas que faciliten ese diálogo.

Habermas aplica el concepto de patriotismo constitucional a contextos concretos, para abordar los desafíos de construir una identidad colectiva en entornos diversos. Habermas ve en la Unión Europea un caso paradigmático para su propuesta ya que es un proyecto político que reúne a países con historias, lenguas y culturas distintas, pero que necesitan una identidad común para funcionar como una comunidad política. Velasco señala que «Habermas reivindica

¹²⁴ *Ibib.*, 136

la capacidad de una cultura política republicana para cohesionar una sociedad con formas de vida y tradiciones culturales heterogéneas». ¹²⁵ En lugar de buscar una identidad europea basada en una cultura homogénea, lo cual sería imposible y excluyente, Habermas propone que los ciudadanos europeos se unan en torno a una constitución común que consagre principios democráticos universales, como los derechos humanos, la igualdad y la justicia. Esta constitución actuaría como un punto de encuentro que permite a los europeos sentirse parte de un proyecto compartido sin renunciar a sus identidades nacionales o culturales.

El patriotismo constitucional, en este contexto, fomenta una ciudadanía europea activa, donde las personas participan en debates públicos y procesos democráticos para dar forma a las políticas de la Unión Europea. Este enfoque evita imponer una identidad cultural uniforme y, en cambio, promueve una solidaridad cívica basada en el compromiso con valores democráticos compartidos.

En casos donde el contexto es totalmente diferente entre ellos, los conflictos entre comunidades son comunes, y las identidades nacionales tradicionales pueden agravar las tensiones al excluir a quienes no comparten la cultura dominante. Habermas argumenta que el patriotismo constitucional ofrece una solución, a saber, en lugar de privilegiar una cultura sobre las demás, las sociedades pueden construir una identidad colectiva basada en normas democráticas que se acuerdan mediante el diálogo racional. Este diálogo debe ser inclusivo, dando voz a todos los grupos para que participen en la creación de reglas justas que rijan la convivencia.

Velasco destaca que, para Habermas, el patriotismo constitucional no solo resuelve conflictos, sino que también fortalece la democracia al hacer que las normas sean el resultado de un proceso deliberativo en el que todos tienen la oportunidad de contribuir. Sin embargo, Velasco también señala que la aplicación práctica de esta idea depende de la existencia de un espacio público robusto y de instituciones democráticas que faciliten el diálogo inclusivo, algo que no siempre es fácil de lograr en contextos de polarización o desigualdad.

El autor aborda las críticas y los desafíos que enfrenta el concepto de patriotismo constitucional propuesto por Habermas, al tiempo que defiende su relevancia como una alternativa innovadora para construir identidades colectivas en sociedades plurales. Aunque el patriotismo constitucional ofrece una solución atractiva para superar los nacionalismos excluyentes, no está exento de problemas teóricos y prácticos que dificultan su implementación.

¹²⁵ *Ibid.*, 138

Uno de los desafíos que destaca Velasco es la dificultad de aplicarlo en contextos de fuerte arraigo nacionalista. En sociedades donde existen identidades nacionales o regionales muy marcadas, convencer a las personas de priorizar una lealtad cívica a principios democráticos sobre sus identidades culturales puede ser complicado.

Además, Velasco señala que el patriotismo constitucional depende de la existencia de un espacio público robusto y de instituciones democráticas que permitan un diálogo inclusivo y racional. Sin embargo, en muchas sociedades, las desigualdades sociales, la polarización política o la falta de acceso a la participación dificultan la creación de este espacio. Si los ciudadanos no tienen las condiciones para debatir de manera equitativa, el proceso deliberativo que propone Habermas no puede funcionar plenamente, lo que limita la legitimidad de las normas democráticas.

A pesar de estas críticas, Velasco defiende que el patriotismo constitucional sigue siendo una propuesta valiosa. Frente a los nacionalismos que dividen y excluyen, el modelo de Habermas ofrece una vía para construir una solidaridad cívica basada en la justicia y la participación. Su énfasis en el diálogo racional permite incluir a todos los ciudadanos, independientemente de su origen cultural, y fomenta una identidad colectiva que respeta la diversidad. Además, en contextos como la Unión Europea, donde es necesario unir a personas de diferentes países sin imponer una cultura común, el patriotismo constitucional proporciona un marco teórico prometedor, aunque su implementación requiere superar obstáculos prácticos, como fortalecer las instituciones democráticas y fomentar una ciudadanía activa.

En conclusión, Velasco destaca que, aunque el patriotismo constitucional enfrenta limitaciones, su capacidad para promover una identidad inclusiva y democrática lo convierte en una herramienta poderosa para abordar los retos de la globalización y el pluralismo. Sin embargo, su éxito depende de la voluntad política y social para crear las condiciones que permitan un diálogo verdaderamente inclusivo.

Velasco cierra la discusión sobre el patriotismo constitucional de Habermas destacando su valor como una propuesta innovadora para abordar los desafíos de la identidad colectiva en un mundo globalizado y plural. El patriotismo constitucional se presenta como una alternativa a los nacionalismos tradicionales, que suelen ser excluyentes y basados en la homogeneidad cultural o étnica. En cambio, Habermas propone una identidad colectiva anclada en la adhesión racional a principios democráticos universales, que se reflejan en una constitución democrática, Velasco afirma además que «Habermas pone todo su empeño en combatir la creciente apatía

política de las sociedades avanzadas y recuperar así el pulso de las democracias.»¹²⁶ Este enfoque permite construir comunidades políticas inclusivas, donde personas de diferentes orígenes pueden unirse a través del diálogo racional y la participación activa en el espacio público.

Sin embargo, su éxito depende de condiciones prácticas, como la existencia de instituciones democráticas sólidas y un espacio público que fomente el diálogo inclusivo. En un mundo donde la globalización y la migración han multiplicado los conflictos identitarios, el patriotismo constitucional invita a los ciudadanos a construir una solidaridad cívica basada en la razón y la cooperación, en lugar de en divisiones culturales o históricas. Velasco concluye que, aunque implementar este modelo no es sencillo, su potencial para promover una democracia participativa y una convivencia justa lo convierte en una contribución significativa a la filosofía política contemporánea.

6.2 El error de Habermas, los sistemas republicanos y democrático deliberativos

En este subcapítulo quiero ofrecer una crítica que veo en el proyecto Habermasiano. Esta crítica tiene por objeto conectar con el último de mis puntos de este ensayo.

Sería la siguiente: el error no está centrado en el propio proyecto Habermasiano, sino que está en la base del pensamiento republicano y deliberativo y, por tanto, en su propio proyecto. Este error sería que, republicanismo y la democracia deliberativa, no dan importancia al *eikōn* (εἰκών), porque la imagen puede derivar en *eidōlon* (εἰδῶλον), es decir, ídolo. Con esto quiero decir que, la imagen, provoca o conlleva que se pierda de vista lo realmente importante o provocando que, los individuos, consideren a la imagen más importante que aquello a lo que representan, convirtiéndose así en un ídolo. Esto lo desarrollaré más ampliamente en el siguiente apartado. Por tanto, lo realmente importante sería centrarse en el *logos* (λόγος). Debido a que, *logos*, es una palabra compleja de traducir al castellano voy a entenderlo por discurso, razón, argumento, explicación, principio o palabra. Esto es un error que comete Aristóteles y que, desde él, ya se quedó impregnado en el pensamiento general al caer en prejuicio hacia Platón pensando que, Platón, rechaza de forma categórica lo sensible. Esta idea la desarrollaré más en profundidad en el último punto.

¹²⁶ *Ibib.*, 147

La crítica que sostengo es que, Habermas, caería en el prejuicio al pensar que, el *logos* es lo único que realmente importa mientras que, a la imagen, no se la ha dedicado un estudio o una mención.

Considero que, sistemas como el de Habermas y otros que sean republicanos y democrático deliberativos, ganarían una solidez mayor al hacerlo.

La imagen la usan muy bien aquellos que defienden los argumentos comunitarios, saben que, un himno o una bandera, son imágenes muy potentes que mueven a aquellos que forman parte de esa cultura. Sin embargo, si analizamos bien la postura como hizo Ovejero, vemos que, en el interior, no hay la misma solidez que podemos encontrar en los sistemas republicanos y deliberativos. No obstante, en estos últimos, no encontramos la solidez de la imagen que sí tienen los primeros.

Por tanto, haciendo analogía con un fruto seco, el comunitarismo tiene la cáscara más hermosa de todas, es decir, una imagen espléndida, pero, vacía en contenido, fuera en *logos*. Y, el republicanismo y la democracia deliberativa, tienen la cáscara más insípida y despreciada de todos, pero abundante y resplandeciente en contenido.

Por tanto, en uno hay un desborde de *eikōn* y falta de *logos* y en otro un desborde *logos* y una carencia de *eikōn*.

El republicanismo y la democracia deliberativa necesita tener una cáscara que busque ser lo más potente posible y, es debido a esto que he diferenciado entre bienes culturales y bienes artísticos.

Considero que, el arte, es la cáscara o el *eikōn* que necesita y debe demandar todo sistema republicano y democrático deliberativo. Como ya expliqué, no son lo mismo, si bien se solapan no se identifican.

Habermas caería en el error de pensar que, el *logos* que sería la constitución es suficiente para así crear una conexión o una unión entre los ciudadanos, se necesita algo más, una ayuda, un soporte, una puerta de entrada, un bastón, un acompañamiento... para que tenga esa fuerza y sostengo que es el arte.

Al inicio de este ensayo mencioné un caso que pasó hace unos años, a saber, cuando se tapó el Guernica de la ONU durante un discurso de guerra. Pero, con esta idea que sostengo no se tapó un cuadro, se taparon los valores que representan a la organización y a todo individuo que se sienta representado por ellos.

Gracias a esto, veo mucho más factible encontrar en las casas o en la ropa de las personas, cuadros que representen aquellos valores con los que se sienten identificados que una

constitución. Pero no porque el cuadro tenga una potencia mayor, sino que, el cuadro es la puerta de entrada a los valores que representan a los sistemas republicanos y democráticos deliberativos o que representen a la comunidad que tenga como fundamento político estos sistemas.

Por tanto, sostengo que en la literatura república y democrático deliberativo no se ha hecho justicia al *eikōn*.

Con esto, los sistemas republicanos y democráticos deliberativos tendrían una cáscara llamativa y un fruto resplandeciente.

Recapitulando diríamos que este apartado explora el patriotismo constitucional de Habermas, según Velasco, como un marco de democracia deliberativa que une a ciudadanos diversos mediante valores democráticos universales (justicia, igualdad, libertad) en lugar de identidades culturales o étnicas. Este enfoque, ideal para sociedades plurales y globalizadas como la UE, promueve una identidad colectiva inclusiva a través del diálogo racional en un espacio público, fortaleciendo la cohesión sin nacionalismos excluyentes. Sin embargo, requiere instituciones democráticas robustas y enfrenta desafíos en contextos de polarización o nacionalismo arraigado. No obstante, el problema que visualizo en Habermas y, en esencia, en cualquier otro sistema republicano y democrático deliberativo es que, al centrarse en el *logos* (razón, discurso), subestima el *eikōn* (imagen), porque se piensa que puede convertirse en ídolo si se prioriza sobre lo que representa. A diferencia del comunitarismo, que usa imágenes potentes (banderas, himnos) pero carece de solidez argumentativa, el republicanismo y la democracia deliberativa necesitan el arte como *eikōn* para conectar a los ciudadanos con los valores democráticos, fortaleciendo su identidad colectiva.

7. El arte dentro de la filosofía política republicana y democrático deliberativa

Este apartado explica y desarrolla más en profundidad la idea presentada anteriormente y que sostengo, a saber, que los sistemas republicanos y democráticos deliberativos necesitan reflexionar sobre el rol que el arte en general y la imagen en particular, son un apoyo para crear vínculos ciudadanos en los individuos que forman parte de esos sistemas.

Esta tesis se basa en que el arte, que sería la imagen, es esencial para fortalecer los sistemas republicanos y democráticos deliberativos, al actuar como un catalizador de la identidad ciudadana. Sostengo que el abandono de la imagen en estas teorías proviene de un prejuicio arraigado desde la crítica de Aristóteles a Platón, perpetuado por la influencia protestante en

Europa, especialmente en el contexto alemán de Kant y Habermas. Mientras el comunitarismo utiliza imágenes potentes (como banderas) para cohesionar, carece de solidez argumentativa. En cambio, el republicanismo y la democracia deliberativa, ricos en *logos*, descuidan el potencial del arte como *eikōn* para conectar a los ciudadanos con valores democráticos. La tesis propone que el arte, a través de la co-creación de significados, puede ser la “cáscara” atractiva que estos sistemas necesitan para reforzar la cohesión social y la participación cívica, superando las limitaciones del patriotismo constitucional de Habermas.

Sostengo que, este abandono de la imagen por parte de los sistemas republicanos y deliberativos procede desde la crítica aristotélica a Platón y la visión que tiene el propio Aristóteles del arte y se perpetúa gracias al cisma que se produce en la iglesia católica del siglo XVI con las famosas tesis de Lutero.

Esta perpetuación hace que, en la zona de lo que hoy conocemos como Alemania y alrededores, se desarrolle envuelta en las ideas del protestantismo y se impregnen en el ideario de la población. Hay que tener en cuenta que, dicha área y Königsberg, era una zona de raíz luterana. La comunidad protestante, que, a diferencia del catolicismo, no creen que se necesiten objetos o imágenes para orar o acercarse a Dios. Además, enfatizan en la fe y la palabra revelada por encima de lo visual y consideran que prácticas como rezar ante estatuas de santos o de la Virgen María pueden desviarse hacia la idolatría. Por parte del catolicismo, veneran imágenes como recordatorios de personas santas o momentos sagrados, no como si esas imágenes fueran dioses, es decir, disciernen entre la veneración y la idolatría. A su vez, las imágenes ayudan y ayudaban a los fieles a meditar, rezar y comprender la fe, especialmente en tiempos donde muchas personas no sabían leer.

Con esto llegaríamos al siglo XVIII donde, como es bien sabido, nace Kant. El filósofo de Königsberg, al nacer y ser, parte de esta comunidad heredaría esta visión y, por tanto, se centraría en el *logos* y no en la imagen.

Tras este brevísimo viaje, llegaríamos a Jünger Habermas que nacería en Alemania en el siglo pasado. Aunque Habermas, a diferencia de Kant, no formaría parte de la comunidad protestante, su entorno, sí lo sería. Esto provocaría que, de nuevo, no se prestase atención a la imagen y solamente se trabajaría el *logos*. Provocando que se busque hacer pasar el *logos* por imagen.

Con esto tenemos que, desde el nacimiento y desarrollo de ambas teorías, estarían envueltas en esta visión y prejuicio hacia la imagen.

Aristóteles podría entenderse como un protorepublicano pues en el Libro III de la política Aristóteles define explícitamente al ciudadano y la virtud cívica. En Política III.1-5 (1275a-1278a)¹²⁷ Aristóteles describe al ciudadano como aquel que participa en las funciones deliberativas y judiciales de la polis. La virtud cívica, en este contexto, implica la capacidad de actuar como un buen ciudadano, lo que incluye que un ciudadano virtuoso no sólo obedece las leyes, sino que también participa en la toma de decisiones colectivas, como la deliberación en la asamblea o el ejercicio de cargos públicos. Aristóteles sostiene que la virtud del ciudadano está vinculada a la constitución de la ciudad, ya que las cualidades necesarias para ser un buen ciudadano varían según el tipo de régimen.

Por tanto, se puede ver aquí el germen del republicanismo.

No obstante, Aristóteles, comete dos errores que van a influir en el propio pensamiento republicano y democrático deliberativo.

El primero es la crítica que realiza a Platón.

La crítica más explícita al dualismo de Platón, entendido como la separación entre el mundo sensible y el mundo de las Ideas, se encuentra particularmente en la Metafísica. Aquí es donde Aristóteles aborda directamente la teoría de las Ideas y su dualismo ontológico.

En Metafísica, Libro I (A), capítulo 6 (987a-988a)¹²⁸ Aristóteles critica la teoría de las Ideas de Platón, argumentando que postular un mundo separado de Ideas eternas e inmutables no explica adecuadamente las causas de los fenómenos en el mundo sensible. Según Aristóteles, las Ideas no contribuyen al conocimiento ni al ser de las cosas particulares, ya que no tienen una relación causal clara con el mundo físico.

Considero que, Aristóteles, cae en una simplificación del propio Platón. Subrayo la idea que sostiene Giovanni Reale «Pero en realidad se trata de un mero prejuicio teórico, que hay que evitar cuidadosamente si se quiere entender bien a Platón».¹²⁹

Esto es relevante para la filosofía política pues, en República, Libro X (602b-602c)¹³⁰ encontramos lo siguiente respecto al arte y los artistas:

«Entonces parece que estamos razonablemente de acuerdo en que el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que

¹²⁷ Aristóteles, *Política*, traducción, introducción y notas de Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988)

¹²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2022)

¹²⁹ Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, traducción de María Pons Irazazábal (Barcelona: Herder, 2003), p. 190.

¹³⁰ Platón, *República*, traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 2024)

imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio; y los que se abocan a la poesía trágica, sea en yambos o en metro épico, son todos imitadores como los que más».

El párrafo nos lleva a entender que, el arte o la imagen, sería algo pernicioso para el *logos* que se busca en la república. Esto sería así si aceptamos el dualismo platónico y el prejuicio que señalaba Reale. No obstante, esto no es así pues Platón trabaja con imágenes.

En el mismo diálogo, pero esta vez en el Libro VII (514a-515b)¹³¹ encontramos el siguiente pasaje «Representate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz». El mito de la caverna no deja de ser una imagen que sirve como guía y como bastón para entender aquello a lo que Platón se refiere. Siguiendo las ideas de Reale y Darío Antiseri, hemos de advertir que «Platón no negó la existencia y el poder del arte, pero rechazó que el arte tuviese valor por sí mismo: el arte sirve a lo verdadero o sirve a lo falso, porque *tertium non datur*»¹³²

Yo no sostengo que el arte deba estar sometido a los mandatos políticos. Sostengo en cambio que, en esa co-creación de significados, que sostengo en el punto 5 entre espectador y creador de las obras de arte, pueden crearse significados que van de la mano de los valores políticos que sostiene un sistema republicano y democrático deliberativo como, la no dominación o la igualdad.

Aristóteles en su Física, II, 8, (199a15-17) dice «en general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza».¹³³

Por tanto, el arte se ve cómo *mimesis* (μίμησις) es decir, se ve como imitación.¹³⁴

El arte reside no tanto en la producción misma de los objetos como sí en la destreza, habilidad y conocimientos intelectuales del artista. Tampoco reside en el objeto mismo, sino en el saber cómo hacerlo. A su vez, es un hacer consciente tendiente a un fin determinado, al igual que sucede en la propia naturaleza. Hay que ser consciente del proceso artístico, como en la

¹³¹ *Ibib.*

¹³² Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia de la filosofía I*, traducción de Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazazábal y Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2021), p. 152.

¹³³ Aristóteles, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía (Madrid: Editorial Gredos, 1995).

¹³⁴ Aristóteles también trabaja la cuestión del arte o en relación con ello en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1980) y Aristóteles, *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lacumberri (Madrid: Alianza Editorial, 2021)

misma naturaleza. Y vendría a cumplir dos funciones, o completa lo que la naturaleza no puede llevar a término o imita a la naturaleza. Por lo que habría artes realizativas o imitativas.

Esta imitación de la naturaleza no es entendida como copiar o reproducir la apariencia externa de las cosas naturales, sino que imitamos su lógica interna. Tampoco es producir desde una perspectiva externa al propio modo de hacer, es decir, es producir siguiendo el principio interno de generación. Y también, el arte imita no lo que crea la naturaleza, sino que obra del mismo modo en que ésta crea, siguiendo su principio interno de generación y de creación. Por tanto, hablar de ello para tratar temas políticos se hace más complicado.

Por tanto, el primero que trabajaría la política desde un punto de vista republicano, a saber, Aristóteles no daría ninguna importancia a la imagen respecto al *logos*. Tanto por el dualismo simplista en el que cae respecto a Platón y como por su visión del arte.

Este dualismo que separaría imagen y *logos* serían muy influyente ya que, Aristóteles, ha influido mucho en toda la cultura europea y, por consiguiente, no habría permitido trabajar la imagen desde la política y, más concretamente, desde el republicanismo. Por consiguiente, se podría afirmar, que Aristóteles es más platónico que el propio Platón.

No obstante, con la aparición del cristianismo en Europa se retoma el trabajo acerca de las imágenes.

Como ya he mencionado, las imágenes son utilizadas para la gente iletrada. Este es el famoso caso de los bestiarios o las representaciones que hay en las iglesias medievales que servían como forma de educación para los campesinos iletrados de la época. Ya que, al no saber leer, debían ser educados de otra forma, la imagen. El refrán español “una imagen vale más que mil palabras” refleja bien esta posición, haciendo viable que, desde tiempos que desconocemos, la población popular española ha sido influenciada por la imagen y el uso que se le ha podido dar como, como ya hemos dicho, en la educación.

Las imágenes que hay en las iglesias cristianas católicas son muy famosas y conocidas. Hay representaciones desde la virgen hasta santos, la pasión de Cristo o escenas bíblicas.

No obstante, es sabido que, con el cisma de la iglesia católica en el siglo XVI, las imágenes pictóricas fueron repudiadas en muchos países europeos, sobre todo aquellos que eran protestantes u ortodoxos.

Las críticas principales que recibía el catolicismo eran, precisamente que, la imagen terminaba siendo un ídolo en sí misma y no una representación de la divinidad. Teniendo como antecedentes las guerras iconoclastas del siglo VII y IX en la zona del Imperio Romano de

Oriente, siendo una posible influencia para la Europa Central o Oriental, donde encontramos la zona alemana y prusiana de la época.

Como ya mencioné esto me interesa para explicar que, otro de los grandes baluartes del republicanismo forma parte de esa zona y es militante de la iglesia protestante que rechaza las imágenes y este filósofo es mi más ni menos que en Kant.

Por ejemplo, en su opúsculo *Hacia la paz perpetua* escribe:

«Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción, escrita en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los hombres en general, o a los jefes de Estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño».¹³⁵

También escribe «una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero que lamentablemente no tiene seso».¹³⁶ Y cómo no su famosa frase de la *Crítica de la razón práctica* «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí»¹³⁷ o «de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto».¹³⁸

Pero, viendo estas analogías se podría llegar a pensar que, Kant, usa constantemente este tipo de imágenes pues son muy acertadas y también muy buenas pues reflejan su pensamiento de una forma magnífica. Sin embargo, la presencia de este tipo de analogías es ínfima, siendo estas las que más se quedan en la cabeza de la gente una vez las escuchan. Con esto se puede observar que Kant no hace más metáforas no por una falta de sensibilidad estética o de ingenio. Sostengo que esta ausencia de la imagen puede deberse a esa influencia y pertenencia a la iglesia protestante y su visión acerca de las mismas.

¹³⁵ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, con una presentación de Antonio Truyol y Serra, 6.^a ed. (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), p. 3.

¹³⁶ Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar, traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. (Madrid: Tecnos, 2018), p. 38.

¹³⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, estudio preliminar y versión castellana de Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2022), p. 337.

¹³⁸ Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. En *¿Qué es la Ilustración?*, editado por Roberto R. Aramayo. (Madrid: Alianza Editorial, 2022.), p. 112.

Kant le dedica tiempo al estudio del arte y la estética, pero tampoco se dedica a utilizar la imagen para representar su propia filosofía o en la filosofía política en conjunto. Por tanto, este gran baluarte republicano y gran titán de la filosofía, caería como Aristóteles en no explotar la imagen en su republicanismo.

Habermas, al que le he dedicado el anterior apartado, nacería y viviría también en un contexto donde la imagen también es rechazada, siendo lo importante el *Logos*. Esto se debe a que Alemania ha recibido una influencia religiosa por parte de la iglesia protestante.

Hasta donde sé, Habermas no usa este tipo de imágenes que Kant, al menos, si usa. Es más, Habermas buscaría, con su patriotismo constitucional, hacer del *logos* una imagen. Al fin y al cabo, al buscar unir a la gente bajo la constitución, se podría decir que la imagen que los representa es la propia constitución, es decir, el *logos*.

Pero, ni son lo mismo el *logos* y la imagen, ni el *logos* tendrá la potencia de la imagen como es cáscara que he mencionado en el anterior apartado.

Por tanto, en el nacimiento y en el desarrollo del republicanismo y de la democracia deliberativa, la política y el arte siempre han ido por caminos separados.

Aristóteles, por su prejuicio y visión del arte; Kant, por su visión teológica y Habermas por su contexto cultural. Creando así el fruto que mencioné, uno que no tiene una cáscara llamativa pero sí un fruto resplandeciente, desde tiempos de Aristóteles y no se haya tenido en cuenta en las reflexiones republicanas y deliberativas.

Sostengo firmemente que el arte puede ser esa carcasa bella que necesita encontrar el republicanismo para así poder servir de puerta de entrada hacia el fruto.

Por tanto, y a modo de resumen, la tesis sostiene que los sistemas republicanos y democráticos deliberativos necesitan integrar la imagen, en sus reflexiones, siendo el arte aquello que vendría a ser el arte para fortalecer la identidad ciudadana, un aspecto descuidado desde Aristóteles debido a su crítica simplista al dualismo platónico y su visión del arte como mera *mímesis*. Esto se perpetúa en el protestantismo, que rechaza imágenes por temor a la idolatría, influyendo en Kant y Habermas, quienes priorizan el *logos* sobre la imagen. Aristóteles, en Política III.1-5, define la virtud cívica, pero ignora el potencial de la imagen. Kant usa imágenes metafóricas escasamente, y Habermas, con su patriotismo constitucional, intenta hacer del *logos* una imagen, sin éxito. El comunitarismo usa imágenes potentes, pero carece de rigor. El arte, mediante la co-creación de significados, puede ser la “cáscara” atractiva que represente valores democráticos, uniendo a los ciudadanos y fortaleciendo la cohesión en estos sistemas.

Conclusión

Este ensayo analiza el papel del arte como catalizador de la identidad ciudadana en sistemas republicanos y democráticos deliberativos, argumentando que la imagen (*eikōn*), históricamente descuidada, es clave para fortalecer la cohesión social y la participación cívica. Comparando liberalismo, comunitarismo y republicanismo, se defiende la superioridad de este último, basado en la razón y el diálogo público, frente al utilitarismo liberal y el relativismo comunitarista. Sin embargo, estos sistemas priorizan el *logos* (razón) y desatienden el *eikōn* debido a prejuicios históricos.

La tesis sostiene que el arte, actúa como una “cáscara” atractiva que conecta emocionalmente a los ciudadanos con valores democráticos como la no-dominación y la igualdad. Critica el patriotismo constitucional de Habermas, que subestima la imagen al centrarse en el *logos*. A diferencia del comunitarismo, que usa imágenes potentes, pero carece de rigor, el republicanismo necesita el arte para complementar su solidez normativa con una dimensión afectiva.

El abandono del *eikōn* se origina en Aristóteles, quien, con su crítica simplista al dualismo platónico y su visión del arte como mimesis, relegó la imagen. Esta perspectiva se perpetuó con el protestantismo quienes priorizan el *logos* por temor a la idolatría, influyendo en Kant y Habermas, a diferencia del catolicismo que sí le da un sitio en la reflexión y un valor, ejemplos históricos, como imágenes medievales, muestran su capacidad para comunicar ideas complejas. Sí bien Kant usa metáforas, son escasas en su literatura seguramente por influencia protestante y no integra el arte en su filosofía política; Habermas intenta hacer del *logos* (la constitución) una imagen, sin éxito.

El arte, para McCain, genera valor intrínseco mediante la co-creación de significados, permitiendo reflejar valores democráticos sin caer en el relativismo comunitarista. En un mundo polarizado, el arte puede unir a los ciudadanos en torno a principios democráticos, superando las limitaciones de Habermas.

En conclusión, el republicanismo y la democracia deliberativa deben incorporar el *eikōn* a sus reflexiones, siendo el arte el lugar donde pueden encontrar ese sitio de co-creación de significado que genere esa unión entre ciudadanos basado en los valores republicanos y democrático deliberativos. Esta integración enriquece la teoría política y fomenta una democracia inclusiva y participativa en sociedades plurales.

Bibliografía

Amabile, Teresa M., y Elizabeth Tighe. *Questions of Creativity*. En *Creativity*, editado por John Brockman, 7–27. Nueva York: Simon & Schuster Touchstone Books, 1993.

Anderson, Elizabeth. “What is the Point of Equality?” *Ethics* 109, no. 2 (1999), p. 287–337.

Ansburg, Pamela I., y Katie Hill. “Creative and Analytic Thinkers Differ in Their Use of Attentional Resources.” *Personality and Individual Differences* 34, no. 7 (2003), p. 1141–52.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1980.

Aristóteles. *Física*. Traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2022.

Aristóteles. *Poética*. Traducido por Alicia Villar Lacumberri. Madrid: Alianza Editorial, 2021.

Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

Bell, Daniel. “Communitarianism.” Traducción propia. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de verano de 2024, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/communitarianism/>.

Bello Hutt, Donald. “Political Representation as a Regulative Ideal: A Comment on the Democratic Objection to Constitutional Review.” *Revus: Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law*, 2019. <https://journals.openedition.org/revus/5586>.

Bello Hutt, Donald. “Republicanism, Deliberative Democracy, and Equality of Access and Deliberation.” *Theoria* 84 (2018), p. 1–24.

Bentham, Jeremy. *The Rationale of Reward*. Jeremy’s Labyrinth, University of Texas, 1843. <http://www.la.utexas.edu/labyrinth/rr/rr.b03.c01.html>.

Brighouse, Harry. “Egalitarianism and Equal Availability of Political Influence.” *Journal of Political Philosophy* 4, no. 2 (1996), p. 118–141.

Brighouse, Harry, and Marc Fleurbaey. *Democracy and Proportionality*. Journal of Political Philosophy 18, no. 2 (2008), p. 137–155.

Bruner, Jerome. *On Knowing: Essays for the Left Hand*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Christiano, Thomas. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Christiano, Thomas. “*The Significance of Public Deliberation*.” In *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, edited by James Bohman and William Rehg, 243–278. Cambridge, MA and London: MIT Press, 1997.

Cohen, Harold. “A Self-Defining Game for One Player: On the Nature of Creativity and the Possibility of Creative Computer Programs.” *Leonardo* 35, no. 1 (2002): 59–64.

Constant, Benjamín. *La libertad de los modernos*. Traducido por Ángel Rivero. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

Courtland, Shane D., Gerald Gaus, y David Schmidtz. “Liberalism.” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de primavera de 2022, editado por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberalism/>.

Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 2005.

Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1999.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2022.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2021.

Kant, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*”. En “¿Qué es la Ilustración?”, editado por Roberto R. Aramayo, 71–92. Madrid: Alianza Editorial, 2022.

Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 2018.

Kant, Immanuel. *La paz perpetua*. Traducido por Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1998.

Lovett, Frank. “Republicanism.” En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de otoño de 2022, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/republicanism/>.

McCain, Roger A. “Defining Cultural and Artistic Goods.” En *Handbook of the Economics of Art and Culture*, vol. 1, editado por Victor A. Ginsburgh y David Throsby, 147–67. Amsterdam: Elsevier, 2006. [https://doi.org/10.1016/S1574-0676\(06\)01005-2](https://doi.org/10.1016/S1574-0676(06)01005-2).

McCormick, John P. “*Machiavellian Democracy*”. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Martí, José Luis. *La república deliberativa*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

Mossetto, Gianfranco. “*Aesthetics and Economics*”. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Müller, Jan-Werner. “*Constitutional Patriotism*”. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*. Traducido por Germán Cano. Madrid: Gredos, 2023.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. Traducción propia. Cambridge, MA: Belknap Press, 1981.

Olivares, Nicolás Emanuel, Mariela Puga, y Gonzalo Scivoletto, eds. “*Estado de derecho y legitimidad democrática: Perspectivas, problemas y propuestas*”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editores del Sur, 2017.

Ovejero Lucas, Félix. *Contra Cromagnon: Nacionalismo, ciudadanía, democracia*. Barcelona: Montesinos, 2006.

Ovejero Lucas, Félix. *La deriva reaccionaria de la izquierda*. Barcelona: Página Indómita, 2018.

Ovejero Lucas, Félix. Teorías de la democracia y fundamentaciones de la democracia. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* 10 (1991): 73–94.

Ovejero, Fernando. *La libertad inhóspita: Modelos humanos y democracia liberal*. Barcelona: Paidós, 2002.

Ovejero Lucas, Félix. *Incluso un pueblo de demonios: Democracia, liberalismo, republicanism*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Ovejero Lucas, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Barcelona: Paidós, 2004.

Peña Echeverría, Javier. *La ciudad sin murallas: Política en clave cosmopolita*. Barcelona: El Viejo Topo, 2010.

Pettit, Philip. *En los términos del pueblo: Teoría y modelo republicanos de democracia*. Colección Estructuras y Procesos, Ciencias Sociales. Madrid: Editorial Trotta, 2023.

Platón. *República*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 2024.

Radford, Mike. “Emotion and Creativity.” *Journal of Aesthetic Education* 38, no. 1 (2004): 53–64.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.

Reale, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2003.

Reale, Giovanni, y Darío Antiseri. *Historia de la filosofía I*. Traducido por Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazazábal y Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2021.

Reale, Giovanni, y Darío Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. 1. Traducido por Juan Andrés Iglesias. Barcelona: Herder, 2022.

Rousseau, Jean-Jacques. *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos*. Madrid: Tecnos, 2009.

Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social*. Traducido por Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 2021.

Schumpeter, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Vol. 2. Traducido por Roberto Ramos Fontecoba. Barcelona: Página Indómita, 2015.

Simon, Herbert A. “Creativity in the Arts and the Sciences.” *The Kenyon Review* 23, no. 2 (2001): 203–17.

Simonton, Dean Keith. “Creativity as Cognitive Selection: The Blind-Variation and Selective-Retention Model.” *Behavioral and Brain Sciences* 24, no. 3 (2001): 554–56.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Traducido por Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2021.

Throsby, David. *Economics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Velasco Arroyo, Juan Carlos. *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.